This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

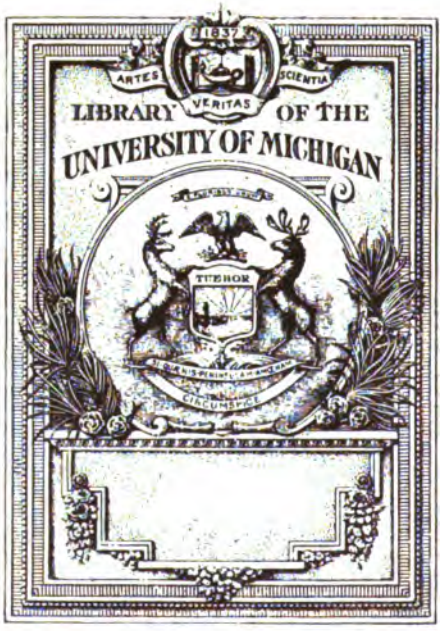
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

dth & Wood Sts.
LADELPHIA.



BS
2559
W652

# Chronologische Synopse

der

# vier Evangelien.

## Ein Beitrag

zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte
vom Standpuncte der Voraussetzungslosigkeit.

Von

**Karl Wieseler,**

Licentiat und Privatdocent in Göttingen.

Hamburg 1843.

Verlag bei Friedrich Perthes.

# Vorwort.

Alles, was über die innere Seite des in dieſer Schrift behandelten Gegenſtandes von mir etwa hätte bevorwortet werden können, iſt in einer beſondern Einleitung geſagt worden. Jetzt, nach Vollendung der Schrift, möge es mir zur Vermeidung möglicher Mißverſtändniſſe und zur Erleichterung für die Beurtheilung erlaubt ſein, über die Methode der Ausführung und Verwirklichung der in der Einleitung entwickelten Grundſätze, namentlich über den Gebrauch, welchen ich von der bereits vorhandenen Litteratur gemacht habe, einiges Wenige hinzuzufügen.

Schon dem flüchtigen Leſer wird ſich bald die Wahrnehmung aufdrängen, daß ich auf die genauere Feſtſtellung der grundlegenden chronologiſchen Data, unter welchen ohne Zweifel z. B. die Geburt Jeſu, ſeine Taufe, die Dauer ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, die Gefangennahme des Täufers, der Tod Jeſu zu verſtehen ſind, vorzugsweiſe meine Aufmerkſamkeit und meinen Fleiß glaubte verwenden zu müſſen. Sobald jene ſicher geſtellt

PS 2559
W

Seinem theuren Großonkel

# August Ludwig Wilhelm Hölty

Pastor in Hintbergen im Hannoverschen

als Zeichen

der kindlichsten Hochachtung und Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

# Vorwort.

Alles, was über die innere Seite des in dieſer Schrift behandelten Gegenſtandes von mir etwa hätte bevorwortet werden können, iſt in einer beſondern Einleitung geſagt worden. Jetzt, nach Vollendung der Schrift, möge es mir zur Vermeidung möglicher Mißverſtändniſſe und zur Erleichterung für die Beurtheilung erlaubt ſein, über die Methode der Ausführung und Verwirklichung der in der Einleitung entwickelten Grundſätze, namentlich über den Gebrauch, welchen ich von der bereits vorhandenen Litteratur gemacht habe, einiges Wenige hinzuzufügen.

Schon dem flüchtigen Leſer wird ſich bald die Wahrnehmung aufdrängen, daß ich auf die genauere Feſtſtellung der grundlegenden chronologiſchen Data, unter welchen ohne Zweifel z. B. die Geburt Jeſu, ſeine Taufe, die Dauer ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, die Gefangennahme des Täufers, der Tod Jeſu zu verſtehen ſind, vorzugsweiſe meine Aufmerkſamkeit und meinen Fleiß glaubte verwenden zu müſſen. Sobald jene ſicher geſtellt

sind, ergiebt sich leicht ein fester Rahmen, in welchen die Thatsachen aus dem Leben Jesu chronologisch eingefügt werden können, und somit ein sich gegenseitig controlirendes und stützendes System des chronologischen Wissens. Bleiben jene Grundpfeiler stehen, so kommt dann in der That weniger darauf an, ob dieses oder jenes Einzelne, was daran oder darauf gebaut ist, im Feuer der läuternden Kritik sich bewähre oder nicht. In welchem Maaße die letztere aber auch die von mir vorgetragenen Ansichten und Combinationen billigen oder verwerfen mag, in der Grundvoraussetzung habe ich schwerlich geirrt, daß der Exeget und Historiker nur dann eine wirkliche, auf dem evangelischen Texte basirte, von allem Schwanken möglichst befreite Synopse und Harmonie der in den Evangelien berichteten Thatsachen wird gewinnen können, wenn er sich zugleich nicht scheut, die Mühe der grundlegenden chronologischen Untersuchung vor-, mit- oder nachzumachen. Im Allgemeinen muß ich mir unbefangene, wohlwollende Leser und Beurtheiler wünschen, welche nicht bloß von der Nothwendigkeit, sondern auch Möglichkeit dieser chronologischen Untersuchung sich noch überzeugen können. Aber auch an solchen wird es gewiß nicht fehlen, welche das sehr Schwierige und Mühsame derselben aus Erfahrung zu würdigen, das etwa Mangelhafte des von mir Geleisteten im Interesse der Sache aufzudecken, zu ändern und zu bessern, das Gute zu schärfen und geltend zu machen wissen.

Im Zusammenhange mit dem Hauptgesichtspuncte der Behandlung, daß für die chronologische Synopse vor allen Dingen eine unveränderlich feste Basis zu gewinnen sei, ist auch die Auswahl aus der vorhandenen Litteratur getroffen. Diese ist besonders reichhaltig, wo es sich um die Feststellung eines für die chronologische Synopse fundamentalen Datums handelte. Sie ist spärlicher, wo dieses nicht oder weniger der Fall war. Statt einer ausführlichern Kritik der verschiedenen Ansichten glaubte ich mich dann auf bewährte exegetische Auctoritäten berufen zu können, indem ich nur die eigene Ansicht, zumal wenn sie von der gangbaren abwich, weiter zu begründen suchte. Bei der unendlichen Masse des die Evangelien betreffenden exegetischen Apparats aus älterer oder neuerer Zeit war ohnehin eine gewisse Beschränkung desselben nothwendig. Von den gangbaren größeren Werken zumal der deutsch protestantischen Litteratur ist indeß, von welcher Seite sie auch kommen mochten, kaum eins ganz unberücksichtigt geblieben, falls es wirklich die Sache zu fördern schien. Tags- und Mode-Litteratur konnte um so eher übergangen werden.

Schließlich bemerke ich, daß einzelne Werke von mir in verschiedenen Ausgaben benutzt sind. So habe ich den ersten Band des Commentars von Olshausen, welcher die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthält, fortwährend nach der zweiten Auflage und den zweiten Band nach der dritten Auflage citirt. So

hatte ich von dem Leben Jesu von Neander Anfangs nur die erste und erhielt erst später die dritte Auflage. Im Allgemeinen ist indeß die von mir gebrauchte Ausgabe jedes Werks da, wo dieses zuerst erwähnt wird, ausdrücklich angegeben worden.

Göttingen am 2ten Junius 1843.

Der Verfasser.

# Inhaltsangabe.


Einleitung. . . . . S. 1 — 32.

Erſter Abſchnitt. Die Kindheitsgeſchichte Jeſu. Text:
Luc. 1, 5 — 2, 52. vgl. 3, 23—28. Matth. 1, 1—2, 23. — 33 — 159.

I. Wo iſt Jeſus geboren? . . . . . — 34 — 48.

II. Wann iſt Jeſus geboren?

1. in welchem Jahre? . . . . . — 49 — 132.

2. In welchem Monate? . . . . . — 132 — 150.

III. Succeſſion der einzelnen Begebenheiten. . . — 150 — 159.

Zweiter Abſchnitt. Von dem öffentlichen Auftreten zuerſt Johannes des Täufers und dann Jeſu bis nach der Gefangennehmung des erſtern und Rückkehr des letztern nach Galiläa von ſeiner Reiſe zum Purimfeſte. Text: Luc. 3, 1 — 4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47. . . — 160 — 262.

I. Zuſammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen. — 160 — 164.

II. Chronologiſche Beſtimmung der beiden Gränzpuncte dieſes Zeitraums.

A. Anfangspunct des Zeitraums.

1. Taufe Jesu durch Johannes. . . . . S. 165 — 203.

2. Zeit des Auftritts Johannes, des Täufers. — 203 — 205.

B. Endpunct des Zeitraums.

1. Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste. . . . . — 205 — 223.

2. Zeit der Gefangennahme des Täufers. . — 223 — 251.

III. Succession der einzelnen Begebenheiten. . . — 251 — 262.

Dritter Abschnitt. Von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers und dem Purimfeste bis zu seiner Reise zum Hüttenfeste nach Jerusalem. Text: Luc. 4, 14—9, 50. Marc. 1, 14—9, 50. Matth. 4, 12—18, 35. Joh. 6, 1—7, 1. . . . . — 263 — 315.

I. Der Text im Allgemeinen. . . . . — 263 — 270.

II. Der Text im Besondern und zwar

A. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas. — 271 — 278.

B. Anordnung der synoptischen Erzählungsmasse mittelst Johannes-Lucas.

1. Prüfung der Reihefolge der Begebenheiten in der Section Marc. 1, 14—6, 44. Matth. 4, 12—14, 21. und zwar

a. Prüfung von Marc. 1, 14—6, 44. an Luc. 4, 14—9, 17. . . . . — 280 — 297.

b. Prüfung von Matth. 4, 12—14, 21. an Luc. 4, 14—9, 17. . . . . — 297 — 308.

2. Verhältniß der Begebenheiten in den Abschnitten Luc. 9, 18—50. Marc. 6, 45—9, 50. Matth. 14, 22—18, 35. Joh. 6, 16—7, 14. . . . . — 308 — 313.

III. Allgemeines Resultat. . . . . — 313 — 315.

Vierter Abschnitt. Von der Reise Jesu zum Hüttenfeste bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem. Text: Luc. 9, 51 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. Joh. 7, 2 — 12, 11. S. 316 — 332.

I. Der Text des Zeitraums im Allgemeinen. . . — 316 — 317.

II. Der Text im Besondern und zwar

1. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas. Die drei letzten Reisen Jesu nach Judäa und Jerusalem. . . . . — 317 — 330.

2. Verhältniß zwischen Lucas und den beiden andern Synoptikern in ihren Berichten über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. Text: Luc. 17, 11 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. . . . . — 330 — 332.

Fünfter Abschnitt. Von dem letzten königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu seinem Tode und seiner Grablegung. Die Leidenswoche. Text: Luc. 19, 29 — 23, 55. Marc. 11, 1 — 15, 47. Matth. 21, 1 — 27, 61. Joh. 12, 12 — 19, 42. . . . . — 333 — 415.

I. Todestag Christi und zwar

1. an welchem Wochentage ward Christus gekreuzigt? — 334 — 339.

2. ward Christus am 15. oder 14. Nisan gekreuzigt? — 339 — 386.

3. Jahr und Datum der Kreuzigung Christi. . — 386 — 390.

II. Anordnung der Leidenswoche nach ihren einzelnen Tagen. . . . . — 390 — 415.

Sechster Abschnitt. Von Jesu Grablegung am 15ten Nisan oder 7ten April (im Jahre 30 n. Ch.) bis zu seiner Himmelfahrt. Text: Joh. 20 u. 21. Marc. 16, 1 — 8. 9 — 20. Luc. 23, 56 — 24, 53. vgl. Apstg. 1, 1 — 12. Matth. 27, 62 — 28, 20. — 416 — 436.

I. Jesus im Grabe. . . . . — 416 — 417.

II. Jesu Auferstehung, seine Erscheinung während 40 Tage, seine Himmelfahrt.

A. Der Text im Allgemeinen und mit Beziehung auf 1 Kor. 15. . . . . S. 418 — 424.

B. Der Text im Besondern.

1. Erscheinungen Jesu in Judäa. . . . . — 425 — 433.

2. Erscheinungen Jesu in Galiläa. . . . — 433 — 434.

3. Letzte Erscheinung Jesu in Judäa. . . . — 434 — 436.

---

Als Anhang ein Excurs über die Form des jüdischen Jahrs im Zeitalter Jesu nebst einem jüdischen Festkalender über die beiden letzten Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit. . . . . — 437 — 484.

# Einleitung.

## I. Aufgabe.

Gegenwärtige Schrift verspricht auf ihrem Titel, „eine chronologische Synopse der vier Evangelien“ zu sein. Um zu erklären, in welchem Sinne dieser Titel zu verstehen ist, wird erläutert werden müssen, was mit dem Begriff Synopse hier gemeint sei, und zwar sofern derselbe durch die beiden Prädicate Synopse „der vier Evangelien“ und „chronologisch“ näher bestimmt wird.

Unter Synopse verstehe ich hier nicht die möglichst zweckmäßige, objective Gegenüberstellung des sich wirklich, muthmaßlich oder scheinbar entsprechenden, kritisch gesichteten Evangelien-Textes, wie sie der Bequemlichkeit halber vornämlich von Griesbach an behuf einer zusammenschauenden Texterklärung und Texteskritik bekanntlich öfter und mit immer größerm Glücke unternommen ist, sondern den ganzen Proceß des Zusammenschauens selber sammt dessen weiterer Begründung. Die einander entsprechenden evangelischen Textesstellen und Textesabschnitte werden dabei zwar auch zusammengestellt, aber nicht ausführlich abgedruckt. Daneben wird aber, so weit es zulässig erscheint, stets eine motivirte Entscheidung darüber versucht, ob und in wiefern jene sich wirklich oder nur scheinbar entsprechen.

Während jene Textessynopsen in Bezug auf die drei ersten Evangelien, welche deßhalb auch synoptisch im besondern Sinne heißen, Vollständigkeit erstreben, aber aus dem vierten Evangelium nur ausnahmsweise und nur die augenfälligsten

Parallelen wie namentlich die Leidensgeschichte herbeizuziehen, will unsere Synopse sämmtliche kanonische Evangelien gleichmäßig behandeln.

Endlich will die hier versuchte Synopse eine chronologische Synopse der Evangelien sein. Sie hat es also zunächst und wesentlich mit dem chronologischen Verständniß der Evangelien und Allem, was mit demselben in irgend einer Verbindung steht, zu thun. Unter letzterm wird indeß nicht nur die chronologische Bestimmung einzelner in dem Leben Jesu besonders hervorragender Puncte, wie des Geburtsjahrs Jesu, des Jahrs, in welchem er seine öffentliche Wirksamkeit begann, der Dauer dieser Wirksamkeit, seines Sterbetags und Sterbejahrs u. s. w. verstanden, sondern eine Ermittlung und Sicherstellung alles dessen, wodurch der Begriff des Successiven im weitesten Sinne des Worts constituirt wird, also, weil dieser Begriff mit einer Entwicklung in Zeit und Raum identisch ist, die räumlich zeitliche Bestimmung wo möglich sämmtlicher Erzählungen und Begebenheiten aus dem Leben Jesu, welche uns in den vier Evangelien oder sonst im N. T. berichtet sind. Andere historische Erörterungen werden auch vorkommen und vielleicht in nicht geringer Zahl, z. B. um darzuthun, daß ein chronologisches Datum nicht schon darum falsch sei, weil durch dasselbe ein kraft sicherer historischer Zeugnisse nicht existirendes Factum bezeichnet werde. Doch werden sie nur vorkommen können, weil und sofern sie zur Erreichung des genannten letzten Ziels irgendwie mitwirken zu können geeignet scheinen. Mittelpunct unsrer synoptisch kritischen Betrachtung des evangelischen Stoffs muß das eigentlich Successive im Leben Jesu bleiben, dessen Ermittlung, dessen Begründung.

## III. Bedürfniß und wissenschaftliches Recht der Aufgabe.

Um das gegenwärtige Bedürfniß, wie das wissenschaftliche Recht der so gefaßten Aufgabe nachzuweisen, betrachten wir die-

selbe in ihrem Verhältniß zum gegenwärtigen Stande der Evangelienharmonistik, zum doppelt gearteten Inhalt der evangelischen Geschichte, zu den Aufgaben der verwandten, mit unsrer Synopse organisch zusammenhängenden Evangelienlitteratur.

1. Wer die Evangelienkritik und Evangelienharmonistik vom Anfange des Jahrhunderts an mit prüfendem Auge mustert, gewahrt bei den enormsten Schwankungen im Einzelnen dennoch eine durchherrschende gemeinsame Richtung, die trotz aller Subjectivität der Betrachter ihren Grund und Quell also wohl in dem wirklichen Verhältniß der Evangelien haben muß. Mag man Matthäus den Vorrang geben als dem Apostoliker, oder Marcus als dem Urevangelisten, oder Lucas als dem kritischen Pragmatiker, stets pflegt man jene drei Evangelien unter dem Titel der Synoptiker als eine Einheit gegenüber zu stellen dem johanneischen Evangelium. Es *scheint* mithin ein *Dualismus* im Innern des kanonischen Evangelienbuchs selber zu stecken. Ob dieser Dualismus nur scheinbar oder wirklich vorhanden sei, das ist die verhängnißvolle Grundfrage, von deren Beantwortung das wissenschaftliche Recht aller Evangelienharmonistik abhängt und an deren Lösung die exegetische Theologie der Gegenwart bewußt oder unbewußt arbeitet. Setzen wir, die beiden Seiten des Evangelienverhältnisses hätten jede für sich wesentlich wahre Züge des historischen Christusbildes überliefert, würde dann nicht bei Annahme ihrer absoluten innern Unvereinbarkeit der Dualismus in den historischen Christus selber verlegt, und die doketische Häresie wenn auch in einer etwas andern Form sogar historisch gerechtfertigt sein? Die Kirche selber freilich, welche vom Geiste geleitet, sämmtliche vier Evangelien in den Kanon aufnahm, erklärte durch diese Aufnahme einst factisch, was sie auch sonst häufig genug in ihren Organen aussprach, daß sie in den vieren das *eine* wahre, einheitliche, allseitige historische Christusbild habe und anerkenne. Schwer, vielleicht unmöglich mag es uns dünken, daß sie, die strenge Bekämpferin des Doketismus, sich in diesem Puncte geirrt habe. Doch der besonnenen theologischen Wissenschaft Aufgabe bleibt es, aus dem Jedermann vorliegenden Gegenstande selber den Zweifel zu prüfen, ob jene, indem sie sich in dem

kanonischen Evangelium wieder erkannte, nicht dennoch einen unbewußten Doketismus in ihrem eigenen Schooße gut geheißen habe. — Indeß der christliche Glaube und die Wissenschaft von diesem Glauben, wird man auf der andern Seite entgegnen, erkennt die historische Wahrheit eines doketischen Christus nicht an. Wie aber, wenn in dem scheinbaren Gegensatze der Evangelien ein ursprünglicher Dualismus des Christusbildes wirklich gegeben wäre? Dann müßte doch Glaube und Wissenschaft vom Glauben in demselben Maaße, als sie alles Dualistische in der Person Christi perhorresciren, selber geneigt und bestrebt sein, denjenigen Theil des bis dahin für kanonisch gehaltenen Evangelieninhalts, welcher als jenen Dualismus constituirend zum allgemeinen Bewußtsein gelangt wäre, auch durch die That seiner Nichtkanonicität und Nichtgeschichtlichkeit zu überweisen, also entweder ganz aus dem Kanon der Kirche zu streichen oder doch als deuterokanonisch zu bezeichnen. Unbefangen die Sache angesehen erhellt daher, daß nicht bloß die Gegner des christlichen Glaubens, sondern der Glaube und die Kirche selber ein Interesse daran haben, daß der wirkliche Bestand jenes scheinbar dualistischen Verhältnisses mit aller der Wissenschaft möglichen Schärfe d. h. Umsicht und Besonnenheit untersucht und erörtert werde.

An dieser Arbeit hat die Kirche nicht etwa erst jetzt, sondern schon lange, fast von Anfang an gearbeitet. Während die Evangelieneinheit sich bisher mehr im unmittelbaren Leben der Kirche reflectirte, sich thatsächlich erwies, will sie gegenwärtig vorzugsweise vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein gerechtfertigt, in das wissenschaftliche Bewußtsein aufgenommen werden. Zu der frühern Unmittelbarkeit können wir nicht mehr zurück, nachdem Kritik und Skepsis so schneidende Einwürfe gemacht haben. Versicherungen können nicht helfen, wo Beweise gefordert werden, und, nur nicht in dieser Turbulenz, gefordert werden können. Dies wird im Grunde auch von Allen anerkannt, die sich in diesem Streite vernehmen ließen, theoretisch und praktisch, oder doch theoretisch, wenn auch nicht immer praktisch, und umgekehrt. Der gegenwärtige

Stand der Behandlung jenes Evangelienverhältnisses ist aber wesentlich folgender.

Es giebt solche, welche die Einheit der Synoptiker und des johanneischen Evangeliums im unvermittelten Glauben voraussetzen. Ihr Glaube genügt, so lange er in ursprünglicher Unbefangenheit besteht. Niemand aber, welcher lebendig in der Theologie der Gegenwart steht und an ihrem Ausbau nach dem Maaß der ihm verliehenen Kräfte pflichtmäßig mitzuarbeiten bemüht ist, wird vom Zweifel verschont bleiben, und sobald dieser an ihn herangetreten ist, kann der Glaube für die Dauer nur im Wissen überwinden, muß zu einem wissenden Glauben werden, muß bemüht sein, sich selber und Andern Rechenschaft zu geben von dem, das er glaubt Tit. 1, 9. Der Glaube soll auch nicht ohne das Wissen bleiben: denn des freimachenden, lebendigen Glaubens Natur ist es eben, aus sich wie das Thun so auch das Wissen des Glaubens zu erzeugen. In diesem Sinne haben bereits Mehrere die dem Glauben natürliche Voraussetzung der jetzt besonders heftig bestrittenen Evangelieneinheit zu begründen versucht, auch des Guten und Trefflichen nicht wenig geliefert. Allein die Fortdauer des Kampfs und die Art, wie er geführt wird, scheint ein unwiderleglicher Beweis dafür zu sein, daß bei allem Erfolge, der erreicht ist, und bei aller gerechten Hoffnung, welche der bereits errungene Erfolg erwecken darf, keineswegs gesagt werden kann, daß schon jetzt den Ansprüchen des Glaubens und des Wissens gleichmäßig genügt sei. Sehen wir die Beschaffenheit des Kampfs näher an, so zeigen sich überall weit weniger Kämpfer dafür, daß die beiden Glieder jenes Evangelienverhältnisses im Ganzen gleich berechtigt seien, als für die mehr oder weniger unbedingte Unterordnung des einen Gliedes unter das andere. Nach der Geschichte des Kampfs mußten aber zuerst die Synoptiker sinken gegenüber dem apostolisch johanneischen Evangelium. Das herrschende Resultat der auf sie zuerst gelenkten Kritik über ihre Beschaffenheit und ihre gegenseitigen Quellen konnte nur diesen Einfluß haben. Nun kam die Reihe an das johanneische Evangelium. Doch wie stark auch der Angriff war, die Selbstmacht des Evangeliums wie die Geschicklichkeit seiner Vertheidiger

hatte ich von dem Leben Jesu von Neander Anfangs nur die erste und erhielt erst später die dritte Auflage. Im Allgemeinen ist indeß die von mir gebrauchte Ausgabe jedes Werks da, wo dieses zuerst erwähnt wird, ausdrücklich angegeben worden.

Göttingen am 2ten Junius 1843.

Der Verfasser.

# Inhaltsangabe.


Einleitung. . . . . S. 1 — 32.

Erster Abschnitt. Die Kindheitsgeschichte Jesu. Text: Luc. 1, 5 – 2, 52. vgl. 3, 23–28. Matth. 1, 1–2, 23. — 33 — 159.

I. Wo ist Jesus geboren? . . . . . — 34 — 48.

II. Wann ist Jesus geboren?

1. in welchem Jahre? . . . . . — 49 — 132.

2. In welchem Monate? . . . . . — 132 — 150.

III. Succession der einzelnen Begebenheiten. . . — 150 — 159.

Zweiter Abschnitt. Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannes des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennehmung des erstern und Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste. Text: Luc. 3, 1 — 4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47. . . — 160 — 262.

I. Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen. — 160 — 164.

II. Chronologische Bestimmung der beiden Gränzpuncte dieses Zeitraums.

eins, wie auch Gott und Mensch nicht unmittelbar eins sind. Sie sind aber beide nothwendig, jene, damit eine Gottesoffenbarung, diese, damit die Geschichte einer menschlichen, mit andern Menschen verkehrenden Persönlichkeit da sei und anerkannt werden könne. Wo nun zwei Seiten so zu einer organischen Einheit verbunden sind, da muß ein Verhältniß dieser Seiten existiren und dieses Verhältniß, damit jede zu ihrem Rechte gelange, in der Betrachtung zunächst gesondert werden können, um dann wieder verbunden zu werden. Leider ist dies, namentlich nach der Erfahrung der jüngsten Tage, nicht immer mit der gehörigen Besonnenheit erstrebt worden, ist aber, wenn beide Seiten zusammen behandelt werden, auch besonders schwer, ja fast unmöglich. Wir sahen leider nur zu häufig, daß die persönliche Stellung des kritisirenden Individuums zu der übernatürlichen Seite nicht bloß für diese, sondern auch für die natürliche und rein historische maaßgebend und entscheidend wurde. Und zwar ist so nach zwei Seiten hin gefehlt worden. Wir sahen, daß Einige das an sich wahre, aber an dem rechten Orte und in der rechten Weise anzuwendende Auslegungsprincip der Schrift „Alles aus dem Glauben" übertreibend in unwissenschaftlicher Akrisie überall Zusammenhang, Einheit, Auflösung des Widerspruchs voraussetzten, ohne diese Voraussetzung an allen Orten, selbst wo der Erweis gegeben werden mußte, gültig zu erweisen; daß sie, indem sie nicht selten grammatisch Unmögliches und dem Zusammenhange und der Geschichte Widersprechendes als wirklich und wahr postulirten, reichliche Blößen und gegründeten Anlaß zu Angriff und Tadel darboten, mithin die Sache, der sie dienen wollten, in vielen Puncten nicht nur nicht förderten, sondern derselben, indem diese mit ihrer ungenügenden Vertretung verwechselt wurde, in den Augen Mancher sogar Schaden brachten. In der Gegenwart ist jedoch am meisten von solchen gefehlt worden, welche von dem entgegengesetzten Extrem aus mit maaßloser und nicht selten mit dem Mangel an der nöthigen Gelehrsamkeit zusammenhängender Hyperkritik die lediglich historischen Bestimmungen der Evangelien bewußt oder unbewußt in den möglichst größten Widerstreit mit einander zu bringen bemüht waren, da-

mit zugleich den ins Transcendentale übergreifenden evangelischen Reden und Erzählungen zu Gunsten ihrer subjectiven philosophischen Ansicht der Schutz und Schirm einer sichern historischen Umgebung geraubt werde. Diese beiden hier freilich nur in ihrem Extrem gezeichneten Richtungen, welche in der Wirklichkeit indeß sich vielfach berühren und die mannichfachsten Spielarten darbieten, haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie in dem Maaße, in welchem sie sich bei Betrachtung des Evangelieninhalts ausschließlich geltend zu machen suchen, die historische Kritik in einer fast gleichen Unwissenschaftlichkeit handhaben, wiewohl deren Quelle bei einer jeden eine ganz verschiedene ist, bei der ersten die Knechtschaft der Kritik unter ein bereits fertiges dogmatisches Wissen, bei der zweiten die Knechtschaft der Kritik unter eine bestimmte philosophische Ansicht. Ist nun die Verkümmerung der natürlich historischen Seite des evangelischen Inhalts in der angegebenen Weise ein sich vielfach kundgebendes Gebrechen in der wissenschaftlichen Behandlung desselben und ist und wird sie durch den Kampf, der jetzt gekämpft wird über das wahre Verhältniß von Glauben und Wissen und höher hinauf über Objectivität oder Subjectivität der Religion, immer wieder und fast nothwendig hervorgerufen: so dürfte auch der Versuch, diese natürlich historische Seite, sei's in ihrem ganzen Umfange oder nach einem besonders wichtigen Theile, für sich mit Ausscheidung aller dogmatischen und philosophischen Fragen zu behandeln, als zweckmäßig und gerechtfertigt erscheinen. Dies ist aber im Folgenden geschehen, da alle in den Evangelien vorkommenden Raum- und Zeitbestimmungen unstreitig zur natürlichen Seite gerechnet werden müssen. Aber wie jene beiden Elemente in der Schrift selber eins sind, so können sie auch für die Betrachtung nicht in ihrer Isolirung bestehen, sondern müssen aus derselben in ihre höhere Einheit zurückgenommen werden. Letztere wird aber — und dies ist ein neuer Grund — durch ihre vorläufige Isolirung am besten vorbereitet. Denn in Folge derselben wird theils jedes Element für sich und in seinem eigenen und ganzen Zusammenhange, und, weil mit den ihm zustehenden Mitteln und mit stetem Bewußtsein des Ziels, auch am sichersten und

erfolgreichsten bearbeitet werden können. Theils muß der etwaige günstige Erfolg auf der einen Seite auf Bestimmung der andern höchst bedeutsam zurückwirken und umgekehrt. Namentlich könnte das Ergebniß, daß die natürlich historische Seite sich als wirklich historisch erweise, selbst bei den Gegnern der evangelischen Geschichte, weil auf dem Gebiete der Natürlichkeit ihrem eigenen Schibbolet errungen, nicht ohne große Rückwirkung bleiben und müßte der letztern auch für ihre transcendentale Seite ein höchst bedeutsames Prognostikon stellen. Ich will nur eine Rückwirkung in Bezug auf einen vor Kurzem lebhaft besprochenen Gegenstand anführen, ich denke dabei an die Frage über die Möglichkeit des Mythus in der evangelischen Geschichte. Wer sich zufolge der chronologisch räumlichen Untersuchung überzeugen sollte, daß die in sämmtlichen häufig dem Scheine nach sehr von einander abweichenden Evangelienberichten zerstreuten, zugestandnermaßen ohne die mindeste Tendenz auf Täuschung mitgetheilten, räumlichen und zeitlichen Bestimmungen trotz ihrer großen Zahl und theilweisen Zufälligkeit ein wesentlich in sich einiges, der sonst bekannten Geschichte entsprechendes Totalbild gewähren, der würde wohl nur dann das Dasein einer wesentlich mythischen Geschichtsbildung in den Evangelien noch behaupten können, wenn er entweder nicht wüßte, was er sagte, oder wenn er das Gewicht dieser ihm bis dahin verschlossenen Erscheinung mit seiner frühern Überzeugung in Correspondenz zu setzen sich scheute. Oder man mache es glaubhaft und belege es mit Beispielen, daß in einem der Voraussetzung nach mit Mythenbildung beschäftigten Kreise vier bei der Conception theilweis oder ganz von einander unabhängig zu denkende Producte mythischen Inhalts entstehen konnten, welche selbst auf jenem Gebiete des verständigsten Rechnens wesentlich mit einander in Einklang geblieben wären.

3. Betrachten wir unsere Aufgabe im Organismus der gesammten Evangelienlitteratur. Als die Spitze derselben werden wir ein „Leben Jesu" zu denken haben, auf welches aber die Erörterung der transcendentalen Seite des Evangelieninhalts unmittelbar vorbereiten müßte. Voraufgehen würden die zur

Einleitungswissenschaft gehörigen Untersuchungen über Verfasser, Quelle, Alter u. s. w. der vier Evangelien, ferner die chronologische Synopse derselben. Die gesonderte Behandlung der letzten beiden Stücke scheint deßwegen räthlich, weil selbige, in das Leben Jesu verwebt, dieses einerseits zu sehr zerstückeln würden und andrerseits doch nicht mit der gehörigen Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt werden könnten. Die Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche gegenwärtig erschienen sind, pflegen aus demselben Grunde ein bestimmtes Resultat rücksichtlich der angezeigten Puncte, namentlich der kritischen Untersuchung, als erwiesen vorauszusetzen, oder die eigenen Resultate doch mehr anzudeuten als im Zusammenhange zu entwickeln und zu erweisen. Wenn man über sie nicht besonders schreiben will, so geht es auch nicht wohl anders. Indeß ist das doch immer, zumal bei den jetzt herrschenden bedeutenden Schwankungen, ein Übelstand, der wo möglich zu beseitigen ist, falls man die eigene Ansicht und deren eigenthümliche Begründung noch nicht in einer bereits gegebenen Erörterung wesentlich abgebildet vorfindet und auf selbige verweisen darf. Daß die genannten beiden Untersuchungen, wenn man sich zu ihrer Übernahme versteht, naturgemäß dem Leben Jesu und den dasselbe einleitenden Erörterungen über die transcendenten Bestimmungen des Evangelieninhalts voranzugehen haben, braucht nun schwerlich des Weitern nachgewiesen zu werden. Dagegen will ich noch kurz in Erinnerung bringen, welchen Einfluß das Resultat jener Untersuchungen auf die rechte Darstellung und Begründung des Lebens Jesu habe, und dann die Ursachen angeben, warum die chronologische Synopse von uns früher als jene kritische Untersuchung behandelt wurde.

Am ersten leuchtet das innere Verhältniß der kritischen Untersuchung zur Behandlung des Lebens Jesu ein. Denn wie bei jeder Biographie, so müssen wir bei der Biographie Jesu uns Rechenschaft über Beschaffenheit und Dignität ihrer Quellen geben, da aber letztere vor allen Dingen in den ursprünglichen Quellenschriften der in den Kanon aufgenommenen Evangelien enthalten sind, Rechenschaft über Beschaffenheit und Dignität dieser kanonischen Evangelien. Zur Feststellung ihrer Dig-

nität sind namentlich auch die Fragen nach Verfasser, Quellen, Alter u. s. w. der einzelnen Evangelien zu untersuchen. — Die chronologische Synopse der vier Evangelien hat aber für das Leben Jesu nicht bloß die Bedeutsamkeit, daß sie die rechte Evangelienharmonistik vermittelt, durch welche doch nur die Thatsachen seines Lebens gewonnen werden können, und daß sie schon selber die Erörterung einer Classe jener Thatsachen ist (s. S. 7.); sondern da sie mit der Frage nach dem Successiven im Leben Jesu zusammenfällt, jede Lebensentwicklung aber durch den Begriff des Successiven bedingt wird, so können ihre Resultate auch aus diesem Grunde auf die Darstellung des Lebens Jesu nicht ohne Einfluß sein. Dächten wir uns vielmehr die Unmöglichkeit aller und jeder Erkenntniß dieses Successiven, so könnte uns freilich noch die Idee der Person Christi treu mitgetheilt, aber von einer Bewährung derselben in historischer Wirklichkeit, also auch von einer reproductiven Darstellung seines wirklichen Lebens, der Entfaltung seines Wesens in Zeit und Raum, seiner Entwicklung als einer Abfolge sich gegenseitig bedingender und hervorrufender Momente könnte natürlich gar nicht die Rede sein. Die von ihm in den Evangelien berichteten mannichfaltigen Äußerungen seines Wesens wären dann nach ihrem innern geschichtlichen Verhältniß fast wie Hieroglyphen, zu denen uns der sie lösende und bindende Schlüssel fehlte, wie die Fragmente eines Menschenleibes, von denen wir zwar wüßten, daß sie zusammen ursprünglich einem und demselben Individuum angehört hätten, deren Gliederung wir aber aus Unkenntniß der Art ihrer Zusammengehörigkeit nicht genauer bestimmen, also in historischer Ursprünglichkeit auch nicht wieder herstellen könnten. Nur also in dem Maaße, in welchem das Successive im Leben Jesu aus den Evangelien treu und sicher erkannt ist, wird die quellenmäßige evangelische Geschichtschreibung ihr Unzusammenhängendes, Fragmentarisches überwinden und ein lebendiges, charaktervolles Bild von Christo, seinem Wesen und Wirken, seinem Leben und Dasein entwerfen können. Um nur einzelne der wichtigern Puncte herauszugreifen, wer kann den Plan Jesu und

dessen Durchführung im Einzelnen aus den Evangelien treu entwickeln, wenn er nicht die Reihefolge der Begebenheiten kennt, in welchen sich dieser Plan darstellte? oder wer kann Christi Verfahrungsweise in den verschiedenen Stadien seines Lehramts schildern, wenn er diese Stadien nicht zuvor aufs sorgfältigste erforschte? Da mit der Ermittlung des Successiven aber zugleich die Möglichkeit gegeben wäre, Charakter, Richtung und Inhalt gewisser Zeiträume genauer zu bestimmen, so würden sich endlich wohl auch besondere Kriterien dafür ergeben, ob einzelne anscheinend ähnliche Erzählungen in den verschiedenen Evangelien identisch seien oder nicht, ob andere vielleicht nur von einem Evangelisten vorgetragene Begebenheiten damals wirklich geschehen sein können oder nicht u. s. w.

Es ist noch übrig zu erörtern, warum die chronologische Synopse von uns früher als die erwähnte kritische Untersuchung bearbeitet sei. Man könnte vielleicht eher das Gegentheil erwarten. Denn die Untersuchung über die Verfasser der Evangelien und deren Glaubwürdigkeit müßte von vorn herein ein wünschenswerthes Licht auf die muthmaßliche Beschaffenheit ihrer chronologischen Bestimmungen fallen lassen. Doch kann die Erörterung umgekehrt auch von der chronologischen Untersuchung aus begonnen werden. Indem wir vorläufig noch eine bestimmtere Entscheidung jener kritischen Fragen dahingestellt sein lassen, können wir die Einheit und Wahrheit der räumlich zeitlichen Bestimmungen in den Evangelien untersuchen und durch die gewonnenen Resultate unterstützt zur Behandlung jener kritischen Fragen fortschreiten. Dieser Gang ist hier aus mehreren Gründen eingehalten worden. Theils um in den Zwiespalt der Meinungen über die kritische Frage überall ein neues, in sich bereits vollständig untersuchtes, überzeugungskräftiges Beweismittel mitzubringen und dem nach der Ansicht des Verf. mit demselben nicht selten getriebenen Mißbrauche nach Kräften zu wehren. Theils weil die der Einleitungswissenschaft zugewiesenen schwierigen Fragen nach der Composition und dem besondern Zweck der Evangelien und nach dem Grunde des eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältnisses der sogenannten synoptischen Evangelien ganz anders beantwortet werden dürf-

ten, je nachdem man sich über Inhalt und Umfang der einzelnen Perioden des Lebens Jesu zu entscheiden genöthigt gesehen hat. Dagegen ist nicht zu läugnen, daß einzelne Partien gegenwärtiger Schrift, namentlich im Matthäusevangelium, in die Fragen der Einleitungswissenschaft, wie wir im voraus bemerken, werden übergreifen müssen. Indeß dürfte dies kaum ein Mangel der befolgten Anordnung sein, da dieselben doch nur hier im ganzen Zusammenhange der chronologischen Untersuchung, also von einem neuen Gesichtspuncte aus können erörtert werden. Das von hieraus gewonnene Resultat mag dann eine noch vollständigere Begründung in der im engern Sinne sogenannten kritischen Untersuchung [1]) finden, auf welche wir die nicht schon so zustimmenden Leser in diesem Falle hinweisen.

Eine freilich nicht unmittelbar im Organismus der genannten Evangelienlitteratur begründete, aber gewiß sehr beachtenswerthe Empfehlung dieser Voranstellung der chronologischen Synopse möchte endlich der Umstand sein, daß dieselbe in der Gegenwart besonders vernachlässigt und verkannt ist, also vor allen Dingen und zunächst aus ihrer Verborgenheit hervorgezogen zu werden verdient.

## III. Erfordernisse und Möglichkeit der Lösung.

Allein wie wichtig, wünschenswerth und nothwendig auch eine chronologische Bestimmung der evangelischen Thatsachen in dem angegebenen Sinne sein mag, es fragt sich vor allen Dingen, ob sie bei der Beschaffenheit der uns zugänglichen

1) Obgleich die chronologische Synopse hier selbstständig erscheint, so ist ihre Aufgabe doch nicht bloß ursprünglich im organischen Zusammenhange mit der erwähnten Evangelienlitteratur gedacht, sondern die derselben zugehörigen Schriften, nämlich „die kritische Einleitung in die vier Evangelien" und „das Leben Jesu", sollen später, so Gott will, von demselben Verfasser auch wirklich herausgegeben werden.

Quellen auch möglich sei. Sehen wir uns in der Litteratur der Gegenwart um, so ist diese im Allgemeinen der Annahme einer chronologischen Bestimmbarkeit jener Thatsachen nichts weniger als günstig. Die Bedenklichkeit jedoch, welche uns zunächst hieraus erwachsen könnte, wird um ein Bedeutendes gemindert, wenn wir theils die bisherige Art der chronologischen Versuche, theils die besondern Schwierigkeiten, mit welchen sie an sich oder in Folge der sie bewußt oder unbewußt determinirenden allgemeinen Auffassung der Evangelien zu kämpfen hatten, genauer erwägen.

Wie bei jeder verwickelten neutestamentlichen Untersuchung ist auch bei der unsrigen die schwierige Aufgabe, den neutestamentlichen Gehalt rein und unvermischt mit der spätern Tradition und Auffassung ans Licht zu fördern, also auch die Gefahr, sich in Bestimmung jenes durch die Vielgestaltigkeit und theilweise Irrigkeit dieser irre machen zu lassen. Jene Schwierigkeit und diese Gefahr hat man nicht vollkommen glücklich überwunden. Heftet nun aber auch der Betrachter seine ganze Aufmerksamkeit zunächst lediglich auf die neutestamentlichen Bestimmungen und deren Ermittelung, so kann sein Unternehmen dennoch durch mehrere Hindernisse verschiedener Art von vorn herein vereitelt werden. Erstens kann er wohl nur dann auf Erfolg rechnen, wenn er es unternimmt, die chronologische Aufgabe in dem angegebenen Umfange und in der angegebenen Begränzung zu behandeln. Denn erst in der Totalität ihrer Bestimmungen verliert die Chronologie das Vage, Mißliche und Schwierige, was den Einzeluntersuchungen noch im höhern Maaße ankleben mag, und findet ihre volle Bestätigung und Bewährung, und erst wenn der ganze Umfang sämmtlicher Evangelien chronologisch untersucht ist, läßt sich ein chronologischer Maaßstab für die einzelnen Evangelien und selbst ihre einzelnen chronologisch wichtigen Stellen mit einiger Sicherheit aufstellen. Ohne jene Begränzung auf das chronologisch historische Gebiet werden aber leicht anderweitige Interessen und unberechtigte Beweisgründe in Resultat und Beweisführung störend eingreifen. Zweitens leuchtet ein, welch einen großen Einfluß eine irrige kritische oder historische Ansicht

von den Evangelien auf das Urtheil über deren chronologische Beschaffenheit haben muß, und die Erfahrung hat zur Genüge gelehrt, wie schwierig die richtige Bestimmung dieser beiden Probleme sei. Bei gewissen Ansichten über das kritische Verhältniß der Evangelien kann nämlich nicht nur keine richtige Anordnung, also auch keine Lösung der chronologischen Aufgabe gefunden werden, sondern man wird, wie der Verfasser aus eigner Erfahrung weiß, nicht einmal auf den Gedanken ihrer Möglichkeit kommen, und eben so wenig, wenn man voraussetzt, daß der Charakter der Evangelien ein ziemlich durchweg unhistorischer sei. Drittens ist es nothwendiges Erforderniß, daß derjenige, welcher die chronologische Aufgabe lösen will, Chronolog und Exeget zugleich sei. Chronolog, um die bezüglichen chronologischen Vorarbeiten der Männer von Fach verstehen, benutzen, würdigen und wenn nöthig verbessern zu können; wobei es fast nothwendig ist, daß er auch der semitischen Sprachen mächtig sei, um die Bestimmungen der jüdischen Chronologie und Jahresrechnung, die hier vorzugsweise in Betracht zu ziehen sind, selbstständig prüfen und beurtheilen zu können. Exeget sodann, um den im N. T. gegebenen chronologischen Stoff richtig bestimmen und den chronologischen Calcul auf selbigen in rechter Weise anwenden zu können. Die hier erwähnten Erfordernisse waren, wie an vielen Beispielen gezeigt werden könnte, nur selten in einer Person und ihrem Verfahren vereinigt, und daraus erklären sich die ungenügenden Resultate der Untersuchung. Am meisten ist für die chronologische Seite der evangelischen Geschichte geschehen in einer Zeit und von Männern, welche noch in dem festen Glauben an den historischen Charakter der Evangelien und die durchgängige Übereinstimmung der Berichte in den verschiedenen Evangelien standen, von Männern wie Scaliger [1]), Petau [2]), Usher [3]),

1) Joseph. Scaligeri Jul. Caes. fil. de emendatione temporum. ed. 1. Par. 1583. fol. beste Ausg. Genev. 1629. fol.

2) Dionysii Petavii opus de doctrina temporum. ed. 1. II tom. Par. 1628. fol. beste Ausg. III vol. Antwerp. 1703. fol.

3) Annales V. et N. Testamenti a prima mundi origine deducti —

Bengel [1]), Sanclemente [2]). Allein da ihr Verfahren zum Theil auf unſicherer Baſis ruhte, auf irrthümlichen kritiſchen und exegetiſchen Prämiſſen und auf einer falſchen Methode der Harmoniſtik, auch die Chronologie an ſich ſeitdem noch manche Fortſchritte gemacht hat, und einige feſte chronologiſche Data erſt ſpäter und zum Theil durch Vermittlung anderer Gebiete, wie der Numismatik, Aſtronomie und Jurisprudenz, entdeckt wurden, ſo konnte man trotz des aufgewandten enormen Scharfſinns und bewundrungswürdiger Gelehrſamkeit ſelbſt an den unterſuchten Puncten nicht überall zu ſichern Reſultaten gelangen. Dennoch bieten die Werke jener Gelehrten auch noch jetzt ein ſehr reiches chronologiſches Material dar und hätten überhaupt eine allgemeinere Beachtung von Seiten der Theologen verdient. Auch noch in ſpäterer Zeit haben einige Gelehrte, Chronologen oder Aſtronomen von Fach, wie Ideler [3]) und Wurm [4]), höchſt ſchätzbare Beiträge zur Aufklärung einzelner chronologiſch wichtiger Puncte in dem Leben Jeſu geliefert. Doch ſelbſt ihre Reſultate konnten nicht vollkommen genügen, weil ſie einerſeits nur Einzelheiten (das Geburts- und Todesjahr Jeſu) unterſuchten, und andrerſeits weder alle exegetiſchen Data benutzten, noch die benutzten ganz richtig erklärten. Beſondern Dank verdienen ſie aber wegen der Feſtſtellung mehrerer chronologiſcher Data mittelſt des aſtronomiſchen Calculs. Im Allgemeinen war man indeß ſchon länger ſolchen Studien entfremdet. Die Entfremdung hatte begonnen mit der Geringſchätzung des hiſtoriſchen Charakters der Evangelien nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts und war gründlich gefördert durch die Unterſuchungen, welche man mit der größten Lebhaftigkeit etwa von

---

usque ad extremum templi et reipublicae judaicae excidium. Auct. Jacob. Usserio. Gen. 1654. fol. ed. nova Gen. 1722. fol.

1) J. Bengelii ordo temporum. Stuttg. 1742. 8. edit. tert. 1770. 8.

2) Henrici Sanclementii de vulgaris aerae emendatione libr. IV. Rom. 1793. fol.

3) Ideler Handbuch der Chronologie. 2 Bde. Brl. 1825. 26. und Lehrbuch der Chronologie. Brl. 1831. 8.

4) Astron. Beiträge zur genäherten Beſtimmung des Geburts- u. Todesjahrs Jeſu in Bengels Archiv Bd. 2 St. 1. S. 1 ff. St. 2. S. 261 ff.

dem Ende dieses Jahrhunderts an (man denke an die Urevangeliums-Hypothese u. s. w.) über das kritische Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander führte. Hätte man bei der großen Sorgfalt, mit welcher man jene kritische Vorfrage untersuchte, auch Zeit dazu gehabt, man hätte zum Theil schon wegen der gewonnenen Resultate keine sachliche Untersuchung der Art unternehmen können.[1] Überhaupt war es damals nicht an der Zeit, das Leben Jesu in einem besondern und umfassenden wissenschaftlichen Zusammenhange zu behandeln. Was für das Verständniß desselben geliefert wurde, ward in den Commentaren und einzelnen Abhandlungen fragmentarisch niedergelegt. Ist doch das Leben Jesu als eine besondere Disciplin erst von Hase[2] in die theologische Litteratur eingeführt. Als nun später Dr. Strauß sein vielbesprochenes kritisches Werk über das Leben Jesu erscheinen ließ, hat dieses zum Theil auch wohl deßhalb bei Manchen einen nicht geringen Eindruck, damit ich nicht sage, Schrecken erregt, weil die von ihm angegriffene Disciplin noch in ihren Windeln lag. Die Umstände erforderten eine baldige umfassende Widerlegung, in welcher das dogmatische Element der Evangelien am wenigsten übersehen werden konnte. Daraus ist es wohl zu erklären, daß selbst in den anerkannt tüchtigen Gegenschriften eines Neander, Tholuck, Krabbe u. s. w. die Behandlung der chronologischen Seite eine etwas untergeordnete Stellung erhalten hat, und zwar um so mehr, als diese nicht nur bis dahin überhaupt sehr vernachlässigt war, sondern auch Strauß, welchen jene doch zunächst widerlegen wollten, die chronologischen Data, vielleicht weil deren geringe Zusammenstimmung ihm sich fast

1) Mit jenem Urtheile ist weder ausschließlich noch vorzugsweise die rationalistische Schule gemeint. Vielmehr hat einer ihrer angesehensten Repräsentanten, Paulus in Heidelberg, in mehrern Schriften, namentlich in seinem exegetischen Handbuche über die drei ersten Evangelien 3 Thle. 1830—32. 8., die chronologische Frage, wie anerkannt werden muß, in neuerer Zeit mit am sorgfältigsten behandelt; denn hier stand diesem Gelehrten das Dogma nicht im Wege.

2) Das Leben Jesu von Dr. Karl Hase. Leipzig 1829. 8. Dritte verbesserte Auflage 1840.

von ſelbſt zu ergeben ſchien, nur ſehr untergeordnet gewürdigt hatte. Was in der neuern Zeit für neuteſtamentliche Chronologie in einem größern Zuſammenhange geleiſtet iſt, reducirt ſich faſt ausſchließlich auf das ſehr gründliche Werk von Anger [1]). Allein dieſes behandelt als ſeinen eigentlichen Gegenſtand nur die Chronologie der Apoſtelgeſchichte und zieht die Evangelien nur um deßwillen noch in den Kreis der Betrachtung, um durch Feſtſtellung des Todesjahrs Jeſu für die eigenen Beſtimmungen einen ſichern Ausgangspunct zu gewinnen; innerhalb dieſes Zwecks durfte alſo nicht einmal die Succeſſion der evangeliſchen Begebenheiten weder in ihrem eigentlichen Zuſammenhange noch in dem nöthigen Umfange erläutert und erwieſen werden. — Wenn alſo die herrſchenden Bedenken gegen die chronologiſche Art der Evangelien ſich auf die angegebene Weiſe hinreichend erklären laſſen, und die neuere Zeit nicht einmal den Verſuch gemacht hat, dieſelbe in dem gehörigen Zuſammenhange und mit den ihr bereits zugänglichen Mitteln einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterwerfen, wenn die Verfaſſer der Evangelien einerſeits, wie wenigſtens die Tradition behauptet, wirklich Apoſtel, alſo Augen- und Ohrenzeugen, oder Apoſtelſchüler ſein ſollten, unter dieſer Vorausſetzung aber, wenn ſie nur wollten, die einzelnen Begebenheiten in ihrer wirklichen Succeſſion darſtellen konnten, und andrerſeits, wie allgemein zugegeben wird und wegen vorliegender Data zugegeben werden muß, jedenfalls in einer gewiſſen, wenn auch mehr oder weniger präciſen Succeſſion darſtellen wollten: ſo wird es ja wohl ganz in der Ordnung ſein, an der Möglichkeit eines chronologiſchen Verſuchs in der angegebenen Weiſe nicht von vorn herein zu verzweifeln.

## IV. Standpunct der Betrachtung.

Iſt die heilige Schrift überhaupt wie jedes andere Buch oder nicht d. h. mit oder ohne Vorausſetzung zu betrach-

1) De temporum in actis apostolorum ratione. Lips. 1833. 8.

ten? Oder ist Einiges in der Schrift mit und Anderes ohne Voraussetzung zu betrachten? und gehört dasjenige, was wir hier und wie wir es hier betrachten wollen, zu denjenigen Elementen der Schrift, die mit oder ohne Voraussetzung zu betrachten sind? Der hiermit angeregte Gegenstand ist bekanntlich eine viel besprochene Streitfrage, welche von den Auslegern gegenwärtig auf die entgegengesetzteste Weise beantwortet wird, die wir aber im Interesse desselben nicht ganz mit Stillschweigen werden übergehen dürfen.

Wenn man unter der Voraussetzung, mit welcher wir an die Schrift gehen sollen, eine absolute Irrthumslosigkeit derselben selbst in unwesentlichen Dingen versteht, so dürften gegen eine solche Voraussetzung vor aller Untersuchung nicht bloß Viele, sondern auch Vieles sein. Die Kirche und die Einzelnen in ihr haben sich auch stets diese Untersuchung frei gehalten, wenn sie von Anfang an, wo [1]) nur immer gesundes Leben war, über den Kanon und das Kanonische im Kanon entschieden haben. Wenn der Dogmatiker als solcher seinen Begriff der Inspiration bis zu dieser starren Höhe steigerte, so wird er dem, der die Bibel wirklich kennt, den Beweis für seine Behauptung wohl schuldig bleiben müssen. Solche übertriebene Forderungen könnten und können die Wahrheit und die Achtung vor derselben nur schwächen. In der Regel wird indeß, wenn gegenwärtig von Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit bei Betrachtung der Schrift die Rede ist, etwas ganz Anderes darunter verstanden.

Gegenwärtig handelt es sich bei jenen Begriffen im Grunde darum, ob man bei Auslegung der Schrift die Realität des in ihr enthaltenen übernatürlichen Elements im Allgemeinen kraft der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens, oder ob man ihr Gegentheil, die Nichtigkeit und Unwahrheit desselben, im vor-

1) So sagt z. B. schon Chrysostomus in seiner praef. ad Matth. „εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν ..... ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὑρίσκεται."

aus zu ſetzen habe. Von einer Indifferenz des auslegenden Subjects gegen die bibliſche Glaubensſubſtanz kann dagegen begreiflicher Weiſe höchſtens ſo lange die Rede ſein, als es nur bis zum hiſtoriſchen Verſtehen und nicht zur Aneignung und Bewährung des hiſtoriſch Verſtandenen kommt. Zur Glaubensſubſtanz der Schrift rechnen wir nach der Natur des chriſtlichen Glaubens aber alles dasjenige, was in ihr, entweder mehr mittelbar wie im Alten oder unmittelbar wie im Neuen Teſtamente, dem Bilde Chriſti als des ſchlechthinigen, ewigen und allgemeinen Erlöſers des Menſchengeſchlechts weſentlich angehört und die Energie hat, ſelbiges dem empfänglichen Leſer immer entſchiedener und immer treuer zur Anſchauung und zum Bewußtſein zu bringen. In Bezug auf dieſes Glaubenselement kann höchſtens für das hiſtoriſche Verſtändniß deſſelben von gänzlicher Vorausſetzungsloſigkeit die Rede ſein. Indeß wird ſelbſt auf dem Gebiete dieſes bloß hiſtoriſchen Verſtehens ceteris paribus derjenige der beſte Interpret ſein, welcher den Glaubensinhalt der Schrift an der Erfahrung des eigenen Glaubens in ſich lebendig wiedererzeugen und Andern dolmetſchen kann. Sobald es ſich aber um die Aufnahme desſelben in das eigne Leben und Bewußtſein handelt, wird man an ſelbiges mit der Vorausſetzung entweder des Glaubens oder des Unglaubens an einen ſolchen Chriſtus, alſo immer nicht ohne Vorausſetzung herantreten müſſen, und in dem erſten Falle die Schrift weſentlich bejahen, im zweiten die Schrift weſentlich verneinen.

So lange der chriſtliche Glaube, welcher nach dem Bewußtſein der Kirche weſentlich ein von Gott gewirkter d. i. übernatürlicher iſt, nicht die Zuverſicht ſeiner eigenen Wahrheit verliert und ſich ſelber zu verurtheilen entſchloſſen iſt: kann er das dem Glauben gegebene Schriftwort nur im Glauben d. i. in der Gewißheit der an dem einzelnen wie an allen Gläubigen aller Zeiten durch Chriſtum vollbrachten Erlöſung auslegen wollen. Dieſe ſeinem Geiſte von dem göttlichen Geiſte innerlich verſiegelte Gewißheit iſt ihm wie des wahren Verſtändniſſes Schlüſſel, ſo des Verſtandenen Bewährung. Letzteres mit demſelben Rechte, nach welchem ſich Niemand in irgend einem Gebiete des

concreten menſchlichen Wiſſens die Thatſachen der Allen, wenn ſie wollen, eben ſo ſehr wie ihm ſelber zugänglichen unmittelbaren Erfahrung durch irgend welche aprioriſche Raiſonnements wegdisputiren läßt, ſondern deren Wahrheit umgekehrt nach ihrer Übereinſtimmung mit jenen allgemeinen Erfahrungsſätzen und ihrer Fähigkeit, dieſe wiſſenſchaftlich zu erklären und zu begründen, abmißt. Denn auch der Schriftglaube und der demſelben conform wiedergezeugte Glaube des in der Kirche lebenden Individuums machen nicht den Anſpruch, ſchon an ſich ein allgemeines Syſtem des Wiſſens zu ſein, ſondern bieten nur die unveräußerlichen Thatſachen des Glaubens dar, welche von dem denkenden Geiſte in ein allgemeines Syſtem des Wiſſens verarbeitet werden ſollen. Aber ſelbſt das erleuchtete religiöſe Denken, welches die Thatſachen des religiöſen Glaubens wahrhaft begriffen hätte und ohne Verkürzung ſeines Inhalts in ſich aufgehoben wüßte, wird nie in dem Sinne an die Stelle des Glaubens treten können, daß dieſer unnütz oder auch nur entbehrlich würde. Eine ſolche Behauptung wäre ja um Nichts beſſer als die Meinung, daß die Blumenkrone in aller Friſche und Lebendigkeit exiſtiren könne, wenn auch von der Wurzel abgetrennt, während ſie doch aus dieſer ihre Lebens- und Entwicklungskraft fortwährend entnehmen muß. Die Forderung vielmehr, daß der wahre Ausleger des Schriftworts ohne den Glauben und, weil eine abſolute Indifferenz auf Selbſttäuſchung beruht und nach der Natur der Aufgabe ſelber unmöglich iſt, wider den Glauben ſein könne und ſolle, iſt in einem zwiefachen ſich gegenſeitig ergänzenden poſitiven Mangel gegründet. Theoretiſch auf der Vorausſetzung, daß die Religion urſprünglich ein (unvollkommnes) Wiſſen ſei, keine practiſche Grundrichtung des religiöſen Gemüths: denn unter dieſer Vorausſetzung werden die Thatſachen der religiöſen Erfahrung natürlich gering geachtet, die Religion hat ihre Selbſtſtändigkeit an das Wiſſen verloren und empfängt fortan ihre Klarheit und Wahrheit allein von der wiſſenſchaftlichen Entwicklung. Praktiſch auf der Abnahme und Schwäche des religiöſen Sinnes: denn wenn die religiöſe Erfahrung fehlt, wenn weder die Erlöſungsbedürftigkeit noch die Befriedigung der nach Erlöſung

ringenden Sehnsucht in dem eigenen Herzen empfunden wird, so kann auch nicht der Werth und die Wahrheit des religiösen Glaubens nach Gebühr erkannt und geachtet werden, nach dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts.

Trotz jener Grundmängel hätte jedoch die irrthümliche Forderung von gänzlicher Voraussetzungslosigkeit schwerlich so vielfachen Eingang finden können, wenn nicht in dem Irrthume ein Moment der Wahrheit verborgen gewesen wäre, und die freilich einseitige Geltendmachung dieses nicht selten verkannten Moments möchte das wissenschaftliche Recht sein, welches die Freunde jener Forderung für sich in Anspruch nehmen dürfen. Wir müssen hier an das zweite Element des Schriftinhalts neben jenem übernatürlichen oder Glaubenselement, nämlich das natürlich historische, erinnern. Sofern die Schrift die Bewährung der in ihr ausgesprochenen Glaubenswahrheiten postulirt, muß sie zwar in ihrem Ausleger den Glauben und die christliche Erfahrung voraussetzen; jedoch kann auch in dieser Beziehung, was wohl zu merken ist, nur um deßwillen und nur so lange von einer Voraussetzung des Glaubens die Rede sein, weil und so lange es noch immer solche giebt, welche noch gar nicht oder noch nicht vollkommen zu dem lebendigen Glauben an den Erlöser hindurchgedrungen sind. Innerhalb des Kreises wirklicher Christen kann dagegen von einer Voraussetzung des Glaubens für den besondern Zweck der Schriftauslegung überhaupt nicht die Rede sein, da es ja eben des Christen Wesen ist, Alles mit dem Auge dieses Glaubens zu betrachten. Wenn also erst Alle die völlige religiöse Reife, das Mannesalter in Christo erreicht haben werden, wenn der christliche Glaube und die christliche Bildung das Gut der gesammten Menschheit geworden sein wird, dann wird selbst überall von einer Voraussetzung des Glaubens für eine einzelne geistige Thätigkeit wie die des Schriftverständnisses nicht mehr die Rede sein können. — Indeß schon jenes übernatürliche Schriftelement hat seine natürliche Seite. Es umfaßt eine nicht geringe Zahl von einander, seis nun wirklich seis nur scheinbar, widersprechenden Thatsachen und Darstellungen, ist von verschiedenen Individuen dargestellt, ist endlich in ein bestimmtes

dem Ende dieses Jahrhunderts an (man denke an die Urevangeliums-Hypothese u. s. w.) über das kritische Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander führte. Hätte man bei der großen Sorgfalt, mit welcher man jene kritische Vorfrage untersuchte, auch Zeit dazu gehabt, man hätte zum Theil schon wegen der gewonnenen Resultate keine sachliche Untersuchung der Art unternehmen können.[1] Überhaupt war es damals nicht an der Zeit, das Leben Jesu in einem besondern und umfassenden wissenschaftlichen Zusammenhange zu behandeln. Was für das Verständniß desselben geliefert wurde, ward in den Commentaren und einzelnen Abhandlungen fragmentarisch niedergelegt. Ist doch das Leben Jesu als eine besondere Disciplin erst von Hase[2] in die theologische Litteratur eingeführt. Als nun später Dr. Strauß sein vielbesprochenes kritisches Werk über das Leben Jesu erscheinen ließ, hat dieses zum Theil auch wohl deßhalb bei Manchen einen nicht geringen Eindruck, damit ich nicht sage, Schrecken erregt, weil die von ihm angegriffene Disciplin noch in ihren Windeln lag. Die Umstände erforderten eine baldige umfassende Widerlegung, in welcher das dogmatische Element der Evangelien am wenigsten übersehen werden konnte. Daraus ist es wohl zu erklären, daß selbst in den anerkannt tüchtigen Gegenschriften eines Neander, Tholuck, Krabbe u. s. w. die Behandlung der chronologischen Seite eine etwas untergeordnete Stellung erhalten hat, und zwar um so mehr, als diese nicht nur bis dahin überhaupt sehr vernachlässigt war, sondern auch Strauß, welchen jene doch zunächst widerlegen wollten, die chronologischen Data, vielleicht weil deren geringe Zusammenstimmung ihm sich fast

1) Mit jenem Urtheile ist weder ausschließlich noch vorzugsweise die rationalistische Schule gemeint. Vielmehr hat einer ihrer angesehensten Repräsentanten, Paulus in Heidelberg, in mehrern Schriften, namentlich in seinem exegetischen Handbuche über die drei ersten Evangelien 3 Thle. 1830—32. 8., die chronologische Frage, wie anerkannt werden muß, in neuerer Zeit mit am sorgfältigsten behandelt; denn hier stand diesem Gelehrten das Dogma nicht im Wege.

2) Das Leben Jesu von Dr. Karl Hase. Leipzig 1829. 8. Dritte verbesserte Auflage 1840.

von ſelbſt zu ergeben ſchien, nur ſehr untergeordnet gewürdigt hatte. Was in der neuern Zeit für neuteſtamentliche Chronologie in einem größern Zuſammenhange geleiſtet iſt, reducirt ſich faſt ausſchließlich auf das ſehr gründliche Werk von Anger [1]). Allein dieſes behandelt als ſeinen eigentlichen Gegenſtand nur die Chronologie der Apoſtelgeſchichte und zieht die Evangelien nur um deßwillen noch in den Kreis der Betrachtung, um durch Feſtſtellung des Todesjahrs Jeſu für die eigenen Beſtimmungen einen ſichern Ausgangspunct zu gewinnen; innerhalb dieſes Zwecks durfte alſo nicht einmal die Succeſſion der evangeliſchen Begebenheiten weder in ihrem eigentlichen Zuſammenhange noch in dem nöthigen Umfange erläutert und erwieſen werden. — Wenn alſo die herrſchenden Bedenken gegen die chronologiſche Art der Evangelien ſich auf die angegebene Weiſe hinreichend erklären laſſen, und die neuere Zeit nicht einmal den Verſuch gemacht hat, dieſelbe in dem gehörigen Zuſammenhange und mit den ihr bereits zugänglichen Mitteln einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu unterwerfen, wenn die Verfaſſer der Evangelien einerſeits, wie wenigſtens die Tradition behauptet, wirklich Apoſtel, alſo Augen- und Ohrenzeugen, oder Apoſtelſchüler ſein ſollten, unter dieſer Vorausſetzung aber, wenn ſie nur wollten, die einzelnen Begebenheiten in ihrer wirklichen Succeſſion darſtellen konnten, und andrerſeits, wie allgemein zugegeben wird und wegen vorliegender Data zugegeben werden muß, jedenfalls in einer gewiſſen, wenn auch mehr oder weniger präciſen Succeſſion darſtellen wollten: ſo wird es ja wohl ganz in der Ordnung ſein, an der Möglichkeit eines chronologiſchen Verſuchs in der angegebenen Weiſe nicht von vorn herein zu verzweifeln.

## IV. Standpunct der Betrachtung.

Iſt die heilige Schrift überhaupt wie jedes andere Buch oder nicht d. h. mit oder ohne Vorausſetzung zu betrach-

1) De temporum in actis apostolorum ratione. Lips. 1833. 8.

1, 1. 3. und namentlich Luc. 3, 1. 2., sondern hat in seinem Vorwort sogar ausdrücklich die Absicht ausgesprochen, die zu berichtenden Thatsachen in ihrer chronologischen Abfolge (καθεξῆς) [1]) beschreiben zu wollen 1, 3. Ähnlich verhält es sich mit der Bestimmtheit ihrer örtlichen Angaben. Aus dieser Beschaffenheit der beiden genannten Evangelien ergiebt sich leicht die Consequenz, daß sie bei einer solchen Untersuchung wie die unsrige den beiden andern gegenüber durchschnittlich zunächst als die eigentlichen Führer und Entscheider müssen angesehen werden. Die Möglichkeit einer so vermittelten rechtskräftigen Entscheidung wird aber dadurch noch erhöht, daß das Evangelium des Lucas mit den beiden ersten Evangelien so unend-

1) Ganz verfehlt ist die Erklärung von καθεξῆς in der sonst mit Geist geschriebenen, verdienstvollen Schrift: Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Rücksicht der neuesten Erscheinungen bearbeitet von Aug. Ebrard, Doct. u. Privatdocent der Philosophie zu Erlangen. 1842. 8. Erste u. zweite Lieferung. (Noch unvollendet). Dieser Gelehrte erklärt nämlich Lief. I. S. 116 ff. (vielleicht aus chronologischer Verzweifelung?) jenes καθεξῆς nicht in temporalem Sinne, sondern von der Absicht des Evangelisten, im Gegensatz gegen die V. 1 erwähnten πολλοί eine geordnete, nicht verworrene Darstellung geben zu wollen. Dieser Ordnung soll aber keine chronologische, sondern eine Realeintheilung zum Grunde liegen. Es ist freilich richtig, daß καθεξῆς an sich nicht nothwendig von temporaler Ordnung zu verstehen ist. Aber im Zusammenhange des Textes bei Lucas muß es, selbst abgesehen von dem weitern Inhalte des Evangeliums, allerdings so verstanden werden. Denn es steht ja in der unmittelbarsten innern Verbindung mit dem kurz vorhergehenden ἄνωθεν, über dessen temporale Bedeutung "von Anfang an" hier gar kein Zweifel sein kann, und durch welches auch der temporale Charakter des καθεξῆς entschieden wird. — Dieser Fehlschluß über den chronologischen Grundcharakter des Lucasevangeliums mußte für die ganze chronologische Frage sehr folgenreich werden, wozu noch kommt, daß der Verfasser eine sichere Akoluthie der einzelnen Begebenheiten glaubte erreichen zu können, ohne alle einzelnen im engern Sinne so genannten chronologischen Data gründlich und in ihrem ganzen Zusammenhange behandeln zu wollen. — Die von uns über καθεξῆς ausgesprochene und fast allgemein angenommene Ansicht wird sich indeß hoffentlich auch durch den Erfolg rechtfertigen.

lich viele einzelne Berührungspuncte hat, weßhalb sie auch unter dem Namen der synoptischen zusammengefaßt werden, daß es kaum wird schwer sein können, von dem chronologischen Charakter des Lucas aus den der beiden andern Evangelisten wenigstens annäherungsweise zu bestimmen. Je mehr diese allgemeinen Grundsätze aber im Verlaufe des Verfahrens sich bewähren und zu einem zusammenhängenden Systeme des Successiven im Leben Jesu führen, um so größer wird ihre Zuverlässigkeit und um so sicherer wird die chronologische Art aller vier Evangelien an allen einzelnen Stellen erkannt.

2. Es ist freilich wahr, daß selbst die chronologische Art des Johannes und Lucas den modernen Ansprüchen an Präcision und Ausführlichkeit und vielleicht auch dem subjectiven Wunsche des Christen, von seinem Christus ein möglichst bestimmtes Bild zu haben, nicht überall und durchaus entspreche, daß vielmehr manche Thatsachen sich in der Reihe der Begebenheiten mit der Bestimmung μετὰ ταῦτα, τότε, ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις und dgl. werden begnügen müssen, ohne daß man von ihnen Tag und Datum wird angeben können. Allein was der einzelne Evangelist nicht mit Bewußtsein gethan hat, ist nicht selten durch die Zusammenschauung der zerstreuten Bestimmungen aller gegeben, mögen dieselben nun mehr aus eigentlich chronologischem Interesse oder ohne dasselbe gemacht sein, vgl. in letzterer Beziehung z. B. die Erzählung vom Stern der Weisen Matth. 2, 1 ff., die Angabe der Regierungszeit des Herodes Matth. 2, 1. 13. und Archelaus Matth. 2, 22. Parall., das σάββατον δευτερόπρωτον Luc. 6, 1., die 46 Jahre Joh. 2, 20., das τετράμηνος Joh. 4, 35., die Angabe des Wochentags des ersten Tags von dem Pascha, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, das ἐνιαυτὸν ψφίου δεκτόν Luc. 4, 19., die drei Jahre Luc. 13, 7. u. s. w. Zuweilen sind einzelne besonders wichtige Begebnisse sogar in ihrer Aufeinanderfolge nach Tagen bezeichnet, so daß sie entweder in ihrem Kreise aufs genauste chronologisch bestimmbar sind, z. B. Joh. 1, 19—2, 11. die Angaben τῇ ἐπαύριον 1, 29. 35. 44. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ 2, 1., oder weil ein einzelnes Glied der Reihe eine allgemein erkennbare Zeitbestimmung

trägt, auch mit Bezug auf Anderes mit der größten chronologischen Präcision bestimmt werden können, z. B. die Chronologie der dem christlichen Bewußtsein von jeher theuern Leidenswoche des Herrn. Mögen mehrere Begebenheiten trotz solcher Hülfen dennoch nicht nach Tag und Datum bestimmt werden können, so müssen wir bedenken einerseits, daß wenn nicht Tag und Datum, so doch das Jahr und vielleicht noch mehr sich wird bestimmen lassen, und andrerseits, daß eine Bestimmbarkeit nach Tag und Datum eine Forderung ist, welche selbst in moderner Zeit nur von eigentlichen Tagebüchern geleistet wird, daß eine durchgehende, ich möcht' es nennen, ängstliche chronologische Präcision der Art für das geschichtliche Verständniß eines Lebens überhaupt gar nicht erforderlich ist, daß für letzteres vielmehr fast Alles darauf ankommt, die Succession der einzelnen Begebenheiten, also die ihnen eigenthümliche Stelle im Zusammenhange der ganzen Lebensentwicklung aufzufinden, um demgemäß das innere Gesetz dieser Entwicklung, deren Richtung und Fortschritt mit möglichster Sicherheit nachweisen zu können. Eine solche Succession ist aber durchaus nicht schlechthin identisch mit jener Bestimmbarkeit nach Tag und Datum, also auch möglicher Weise erreichbar, wo letztere nimmer zu erreichen steht. Nur wollen wir uns eine doppelte Regel merken, einmal nicht mehr aber auch nicht weniger bestimmen zu wollen, als wozu uns die vorliegenden Data des Texts wirklich berechtigen, und zweitens den Werth der Resultate stets nach ihrer geringern oder größern Gewißheit unterscheiden und in Rechnung bringen zu wollen.

3. Sofern aber der Verlauf des Verfahrens nothwendig die synoptische Betrachtung sämmtlicher vier Evangelien als eben so vieler Quellen für die evangelische Geschichte voraussetzt, haben wir unser Augenmerk darauf zu richten, daß ihre Vergleichung und Zusammenschauung (Synopse) in rechter Weise geschehe. Vorzüglich ältere, hie und da auch neuere Harmonisten haben es darin versehen, daß sie die Einigung auf Kosten der Besonderheit der einzelnen Evangelien betrieben. Indem die Individualität der letztern nicht zu ihrem Rechte kam, konnte nur eine erzwungene, unwahre Einheit zu Stande kom-

men, jedenfalls eine solche, welche ihre Bewährung nicht in dem dabei angewandten Verfahren trug und darum auch den Verdacht der Unwahrheit erregen mußte. So entwickelte sich das andere Extrem ihrer gesonderten Betrachtung auf Kosten der einheitlichen, welches in der neuern Zeit in dem Maaße, als man der historischen Glaubenswürdigkeit der evangelischen Geschichte abhold wurde, sich zur Läugnung der Möglichkeit ihrer Einigung verfestigte. Das wahre Verfahren besteht dagegen in der rechten Vereinigung beider Methoden, der isolirenden und zusammenfassenden. Nur unter der Bedingung, daß man zugleich untersucht, was die bezüglichen Data in dem Zusammenhange ihres Evangeliums bedeuten und bedeuten können, wird man zusehen dürfen, ob und wie fern die scheinbar entsprechenden Data in den andern Evangelien ihnen wirklich entsprechen, ob und in wie fern sie durch selbige bestätigt, erweitert, berichtigt werden. Mag jene Einigung bei einem solchen Verfahren scheinbar erschwert werden, in Wahrheit muß sie, falls sie wirklich zu erzielen steht, dadurch gewinnen. Eine apologetisch sehr wichtige, wenn auch nicht selten im Dienste der Polemik verwandte Erscheinung innerhalb der Evangelien bildet so das in ihnen Statt habende Verhältniß des Eigenthümlichen zum Gemeinsamen. Im Allgemeinen repräsentiren nämlich die Abschnitte der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lucas mit mehreren ähnlich sich verhaltenden Abschnitten aus den synoptischen Evangelien, die wir später untersuchen werden, nur eben so entschieden die Eigenthümlichkeit dieser synoptischen Evangelien in ihrem gegenseitigen Verhältniß, als auf der andern Seite die augenscheinlich gemeinsamen Abschnitte, welche freilich auf ihrem Gebiete überwiegen, ihre höhere Identität darthun: — eine Thatsache, welche sich in dem Verhältniß des Johannesevangeliums zu den drei synoptischen nur in umgekehrter Weise wiederholt. Denn während der bei weitem größere Theil des Johannesevangeliums gegenüber den entsprechenden Abschnitten aus den Synoptikern das Gepräge der Eigenthümlichkeit besonders fühlbar an sich trägt, sind es wieder einzelne Abschnitte desselben, wie die Leidensgeschichte Jesu, welche auch schon dem oberflächlichen Anblicke die

höhere Einheit errathen lassen: so daß die vier Evangelien nur ein einheitliches, großes Evangelium, wie die Väter der Kirche sehr bedeutsam sich ausdrücken, das Evangelium (τὸ εὐαγγέλιον) bilden, welches dem zusammenschauenden Betrachter in vierfacher sich gegenseitig vollendender Ausprägung ein lebendiges und im höhern Sinne einheitliches Christusbild mittheilt. Die eigenthümlichen Darstellungen geben den einzelnen Evangelien mithin Fülle, Leben und Farbe und schaden so wenig dem Erweise ihrer historischen Glaubwürdigkeit, daß grade ihr Dasein den letztern auf eine besonders schlagende Weise unterstützt. Denn wenn die einzelnen Evangelien nicht einmal scheinbar in größerm oder geringerm Maaße von einander abwichen, so könnte man ihren Inhalt auf eine und dieselbe Quelle zurückzuführen sich versucht fühlen, und derselbe hätte seine letzte historische Bewährung lediglich in der Beschaffenheit dieser einen Quelle. So aber, da sie sich durch die relative Eigenthümlichkeit ihrer Darstellung selber als eben so viele eigenthümliche Quellen kund thun, müssen sie durch ihre numerisch verstärkte Zeugenschaft und in dem Maaße, in welchem das scheinbar noch so sehr Auseinandergehende bei näherer Betrachtung dennoch in einander aufgeht, um so entschiedener die Wahrheit ihrer jedesmaligen Aussagen verbürgen.

4. Bei Feststellung der einigenden Data werden wir die Beweisführung zunächst auf dem Grunde des N. T. unternehmen, ohne der von dem neutestamentlichen Grunde abgerissenen Tradition eine besondere Beweiskraft beizulegen, um zu verhüten, daß die ganze Untersuchung nicht durch zum Theil unsichere oder falsche traditionelle Aussagen verwirrt und vereitelt werde. Bei diesem im Allgemeinen kritischen Verhalten gegen die Tradition werden wir jedoch bereitwillig Alles anerkennen, wodurch der bereits ermittelte neutestamentliche Gehalt noch weiter bestätigt und bewährt werden kann. Nur werden auch solche Bestätigungen der Natur der Sache nach hauptsächlich aus dem Zeitraume zu erwarten sein, in welchem die Tradition rücksichtlich der evangelischen Geschichte noch eine ursprüngliche und lautere Quelle haben konnte neben ihrer Darstellung im N. T., also aus der Urzeit der christlichen Kirche,

weil die spätere Zeit eben so wie wir auf letztere verwiesen war, ihre synoptische Behandlung derselben aber bekanntlich an vielen und nicht unbedeutenden Mängeln leidet.

5. Es wird zweckmäßig sein, den Gesammttext des Lebens Jesu in den verschiedenen Evangelien in einzelne größere Abschnitte zu theilen, um den jedem solchen Abschnitte bei je einem der vier Evangelisten zugehörigen Text für sich und im Zusammenhange mit den übrigen Abschnitten zu behandeln. Diese Abschnitte müssen, sofern es die Beschaffenheit der Evangelien erlaubt, nicht zu groß sein, um durch ihre Begränzung eine möglichst genaue Chronologie zu vermitteln, und nicht zu klein, um die vergleichende Anordnung der in den verschiedenen Evangelien berichteten Thatsachen zu erleichtern: ihre Gränzen müssen aber, wo möglich Wendepuncte in der Geschichte Jesu bildend, solche Puncte darstellen, in welchen die einzelnen Fäden der evangelischen Geschichte bei den verschiedenen Evangelisten wieder auf eine besonders erkennbare Weise zusammenlaufen, und müssen chronologisch genau bestimmt werden können, um schon als Gränzmarken dem zwischen ihnen verlaufenden Zeitraume einen bestimmten chronologischen Charakter aufzudrücken. Unter Berücksichtigung aller dieser Erfordernisse ergeben sich folgende 6 Abschnitte:

Erster Abschnitt. Kindheitsgeschichte Jesu: Text Luc. 1, 5—2, 52. vergl. 3, 23—38. Matth. 1 u. 2.

Zweiter Abschnitt. Von dem ersten öffentlichen Auftreten zuerst Johannis des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennahme des erstern und der Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste: Text Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47.

Dritter Abschnitt. Von dieser Rückkehr Jesu bis zu seiner Reise zum Laubhüttenfeste: Text Luc. 4, 14—9, 50. Marc. 1, 14—9, 50. Matth. 4, 12—18, 35. Joh. 6, 1—7, 1.

Vierter Abschnitt. Von der Reise Jesu zum Laubhüttenfeste bis zu seinem letzten königlichen Einzuge in Jerusalem: Text Luc. 9, 51—19, 28. Marc. 10, 1—52. Matth. 19, 1—20, 34. Joh. 7, 2—12, 11.

Fünfter Abschnitt. Von diesem königlichen Einzuge Jesu bis zu seinem Kreuzestode und seiner Grablegung: Text Luc. 19, 29—23, 55. Marc. 11, 1—15, 47. Matth. 21, 1—27, 61. Joh. 12, 12—19, 42.

Sechster Abschnitt. Von der Grablegung Jesu bis zu seiner Himmelfahrt: Text Luc. 23, 56—24, 53. und Apstg. 1, 1—11. Marc. 16, 1—8. u. 16, 9—20. Matth. 27, 62—28, 20. Joh. 20, 1—31, u. 21, 1—25.

Die Betrachtung dieser sechs Abschnitte für sich und in ihrem Zusammenhange wird Gegenstand der folgenden Darstellung sein, indem diese alles erörtert, was dazu dienen kann, die räumlich zeitlichen Bestimmungen der in ihnen berichteten Begebenheiten und deren Glaubwürdigkeit zu untersuchen und zu ermitteln.

# Erſter Abſchnitt.

## Die Kindheitsgeſchichte Jeſu.

Die Kindheitsgeſchichte Jeſu iſt nur von zwei Evangeliſten, Lucas 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—28. und Matthäus 1, 1—2, 23. behandelt. Während wir nun bei dieſen Evangeliſten und überhaupt bei den ſogenannten Synoptikern gewohnt ſind, denſelben Zeitraum mit einer überraſchenden, zuweilen faſt wörtlichen Gleichförmigkeit dargeſtellt zu ſehen, entdecken wir hier eine merkliche Differenz. Durchaus unverfänglich iſt es freilich, daß der mehr pragmatiſche Lucas Einiges hinzufügt, nämlich die Angaben über Johannes den Täufer, den großen Vorläufer Jeſu, über ſeine Geburt und deren nähere Umſtände, wie über ſeine ſpätere Entwicklung bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten Luc. 1, 5—25. 39—80., ferner die Erzählung der Reiſe des zwölfjährigen Knaben Jeſus zum Paſcha nach Jeruſalem und, was damit zuſammenhängt, die Schilderung ſeiner damaligen und ſpätern religiösſittlichen, geiſtigen und leiblichen Ausbildung Luc. 2, 41—52., endlich daß er das Geſchlechtsregiſter Jeſu an einem andern Orte einfügt Luc. 3, 23—38. vgl. Matth. 1, 1—17. Doch kann es auf den erſten Blick nicht geringes Befremden erregen, daß bei ihnen auch dieſelben Begebenheiten, die Geburt Jeſu und die unmittelbaren Beſtimmtheiten derſelben, wenigſtens dem Scheine nach ziemlich verſchieden dargeſtellt ſind Luk. 1, 26—38. 2, 1—40. vgl. Matth. 1, 18—2, 23. Namentlich gilt dies von den Abſchnitten Luc. 2, 1—40. vgl. Matth. 2, 1—23. Indeß würde kraft der obigen Erörterung S. 29 ff. eine ſcheinbare Verſchiedenheit, falls ſie ſich als wirkliche Einheit nachweiſen ließe, die Wahrheit des

Erzählten nur um so mehr bestätigen. In Folge unserer Aufgabe betrachten wir aber nur die zeitlich räumlichen Bestimmungen und ihren innern Zusammenhang unter sich und mit ähnlichen spätern Bestimmungen in den Evangelien.

Wir theilen die Untersuchung in folgende drei Fragen: Wo ist Jesus geboren? Wann ist er geboren? Welches ist die Succession der in unserm Abschnitte berichteten Begebenheiten? Die beiden ersten Fragen und ihre Lösung bedingen nicht nur die dritte Frage, sondern sie haben noch ein allgemeineres, über den Zusammenhang unsers Abschnitts hinausgreifendes Interesse: so daß ihre gesonderte Behandlung und zwar in der angegebenen Ordnung hinreichend gerechtfertigt sein möchte.

## I. Wo ist Jesus geboren?

Beide Evangelisten antworten einstimmig in Bethlehem, der Stadt Davids, in Judäa Luc. 2, 4. Matth. 2, 1. Lucas fügt hinzu, daß das neugeborne Kind in eine Krippe (φάτνη) Luc. 2, 7. gelegt wurde, weil seine Eltern bei der in Bethlehem damals zum Census anwesenden großen Menschenmenge in der Herberge keinen Raum gefunden hatten, sich daher, wie gewiß noch viele Arme, mit dem Nachtquartier in einem Stalle begnügen mußten. Ihre Armuth wird indeß auch anderweitig bezeugt Luc. 2, 24. vgl. 3 Mos. 12, 8. Die von einigen Kirchenvätern geglaubte Nachricht dagegen, daß Maria, noch während der Reise nach Bethlehem und in dessen Nähe, in einer Höhle niedergekommen sei, ist bloß apokryphisch Protevang. Jac. c. 18. und vielleicht entstanden aus dem Streben, den schönen Gedanken, daß das Christkind als Licht gekommen sei in die Finsterniß, in apokryphisch äußerlicher Weise darzustellen, aber schon von Justin d. M. im dialog. c. Tryph. c. 78. p. 304. a. in Beziehung [1]) gebracht zu der irrigen Übersetzung der LXX von Jes. 33, 16.

1) Darüber, daß jene apokryphische Sage nicht zunächst und nicht bloß aus Jes. 33, 16, gebildet sei, vgl. Neander Leben Jesu 1837. S. 21.

Trotz jener vollkommnen Einstimmigkeit der beiden Evangelisten hat man nun an der Richtigkeit ihrer Angabe gezweifelt. Häufig schon deßwegen, weil die Geburt des Messias in Bethlehem die Erfüllung einer alttest. Weissagung wäre Matth. 2, 6. vgl. Mich. 5, 1., jede Weissagung aber von vorn herein für unmöglich gehalten wurde; was eine gar merkwürdige Verkehrung der gesunden Schriftauslegung ist, da man grade das, was hier zur Bestätigung der evangelischen Erzählung dienen sollte, zu ihrer Verwerfung mißbraucht. Doch wollen wir von diesem Grunde, weil er die dogmatische Seite der Sache angeht, wegen der von uns beabsichtigten strengen Scheidung zwischen Dogmatischem und Historischem hier weiter keinen Vortheil ziehen. Hören wir also die historisch-exegetischen Einwürfe der Gegner. Man sagt, Matthäus nenne freilich eben so wie Lucas Bethlehem als Jesu Geburtsort Matth. 2, 1.; allein er bezeichne Bethlehem auch als ursprünglichen Wohnort seiner Eltern, während Lucas als diesen Wohnort Nazareth nenne Luc. 1, 26. 56. 2, 4. 39. und jene nur zu dem vorübergehenden Zwecke der Schatzung in Bethlehem verweilen lasse. Wenn Matthäus nicht schon vor Cap. 2. Nazareth als ursprünglichen Wohnort bezeichne, so sei das freilich ganz unverfänglich; allein auch später geschehe dies nicht nur nicht, sondern weil Matth. 2, 22. 23. in dem Regierungsantritte des Archelaus noch ein besonderer Grund angegeben werde, warum Joseph aus Egypten zurückkehrend nicht nach Judäa, sondern nach Nazareth gegangen sei, so werde Nazareth ausdrücklich als der frühere Wohnort ausgeschlossen. Denn der Grund, warum die Eltern Jesu von vorn herein geneigt erscheinen, eher nach Judäa als nach Nazareth zu gehen, könne nur darin liegen, daß sie nach Matthäus dort ursprünglich zu Hause waren. Es ergebe sich also das Resultat, daß Lucas Nazareth, Matthäus Bethlehem zum frühern Wohnort der Eltern Jesu mache: eine Ausgleichung zwischen beiden Evangelisten in diesem Puncte sei unmöglich. Durch die so entstehende Ungewißheit über ihre Bestimmung des ursprünglichen Wohnorts werde aber auch die andere scheinbar eng damit zusammenhängende räumliche Bestimmung, in welcher sie freilich übereinstimmten,

daß Bethlehem der Geburtsort Jesu sei, dem Zweifel ausgesetzt [1]). Unstreitig ist der eben vorgetragene noch der gewichtigste von allen Gegengründen. Indeß beruht er ganz auf der Voraussetzung, daß der Grund der Geneigtheit Josephs, nach Judäa zu ziehen, Matth. 2, 22. richtig bestimmt sei. Dieser kann aber, wenn er überhaupt bestimmbar sein sollte, da er nicht ausdrücklich angegeben ist, nur aus dem Zusammenhange und dem Charakter des Evangeliums errathen werden. Bei einigem Scharfsinn lassen sich indeß außer dem angeführten noch mehrere andere gleich mögliche [2]) Gründe denken, und das muß den Exegeten, zumal in einer Frage, wo in der Hauptsache, der Bestimmung des Geburtsorts, zwischen den Evangelisten gar kein Streit ist, billig bedächtig machen. Doch betrachten wir die Worte des Matthäus näher. Der Evangelist bezeichnet V. 22. die ursprünglich projectirte Reise Josephs nach Judäa, um dort zu wohnen, als ἀπελθεῖν und die ins Gebiet von Galiläa als ἀναχωρεῖν. In dem ἀπελθεῖν (abgehen, weggehen, nicht: zurückkehren) ist nicht im mindesten angedeutet, daß Joseph schon früher in Bethlehem seinen Wohnsitz hatte, obgleich diese Beziehung auszudrücken doch gewiß nahe lag, falls Matthäus Bethlehem wirklich für den frühern Wohnsitz gehalten hätte, zumal er es noch in demselben Capitel 2, 1. als Geburtsort Jesu erwähnt hatte und von dort aus die Eltern Jesu nach Ägypten flüchten ließ. Indeß wollen wir so billig sein, zuzugeben, daß diese Beziehung von ihm nicht nothwendig ausgesprochen werden mußte; denn allerdings lag ihm bei

1) Dr. Strauß hat dies Mal, wohl in Folge seiner dogmatischen Unbefangenheit, weil in Christus sonst das prophetische Wort des Micha erfüllt sein konnte, die positive Bestimmung vorgezogen, daß er nicht in Bethlehem, sondern ganz entschieden in Nazareth geboren sei. Sie ist eine der sehr wenigen Bestandtheile des historischen Christusbildes, das ihm in seiner philosophisch mythologischen Retorte übriggeblieben ist.

2) Ebrard a. a. O. S. 261. giebt mehrere Gründe an, durch welche die Eltern Jesu, nachdem sie einmal von Nazareth nach Bethlehem gewandert waren, sich schon vor ihrer Flucht nach Ägypten veranlaßt sehen konnten, in Bethlehem ihren dauernden Wohnsitz aufzuschlagen.

ſeiner Darſtellung des Lebens Jeſu mehr daran, anzuführen, daß durch ſeine Geburt in Bethlehem das prophetiſche Kennzeichen des Meſſias erfüllt ſei Matth. 2, 5 u. 6., als an dem urſprünglichen Wohnorte ſeiner Eltern [1]). Nur mögen die Gegner eben ſo billig ſein und nicht verlangen, daß er, falls er nun mit Lucas Nazareth für den urſprünglichen Wohnort hielt, Nazareth auch ausdrücklich als denſelben habe bezeichnen müſſen. — Zwar wäre dies wirklich geſchehen, wenn wir ἀναχωρεῖν a. a. O. durch „zurückkehren" wiedergeben dürften. Allein dieſe Bedeutung ſcheint, wenn auch von den Lexicis z. B. von Wahl angegeben, doch nicht in dem Sprachgebrauche des Worts weder überhaupt noch in der Schrift noch namentlich bei Matthäus zu liegen. Überall, wo es vorkommt, reichen wir mit der claſſiſchen Bedeutung „zurückweichen, ſich zurückziehen" (aus der menſchlichen Geſellſchaft, aus dem bewegten oder öffentlichen Leben, aus Gefahr, aus einem Geſchäft oder einer Handlung) vollkommen [2]) aus. Matth. 2, 14. 4, 12. 9, 24. 14, 13. 15, 21. Marc. 3, 7. Joh. 6, 15. Apſtg. 23, 19. 26, 31. Am erſten würde die von Wahl gebrauchte Stelle Matth. 2, 12. vgl. V. 13. für die Bedeutung „zurückkehren" ſprechen, οἱ μάγοι ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Aber auch hier genügt die gewöhnliche Bedeutung; denn die Magier zogen ſich ja wirklich (aus dem Zuſammenhange mit Herodes) zurück. Daß ihr ἀναχωρεῖν zugleich eine Rückkehr war, liegt lediglich in ſeiner Verbindung mit εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. Dieſe Auslegung des ἀνεχώρησαν V. 22. iſt nun unſtreitig die ungünſtigſte, welche das Wort für unſere Frage erfahren kann, die ich indeß geltend mache, weil ich ſie für die richtige halte; aber ſelbſt in dieſem Fall iſt von Matthäus nur nicht geſagt,

1) Nicht mit Unrecht macht Ebrard S. 264. Strauß den Vorwurf, daß er „von der abſurden Vorausſetzung ausgehend, als habe es Hauptſorge der Evangeliſten ſein müſſen, die detaillirteſten Notizen über das religiös unweſentliche, über Ort und Zeit, mitzutheilen, nichts als Widerſprüche ſehe."

2) Im Thesaurus des Stephanus wird bemerkt, daß Demoſthenes ſage: ἀναχ. ἐπ' οἶκον, wenn er den Begriff „nach Hauſe zurückgehen" bezeichnen will, nicht ἀναχωρεῖν allein.

weder daß Nazareth der frühere Wohnort Joſephs war, noch daß er das nicht war: es kann alſo wohl nur Parteilichkeit ſein, wenn er durchaus geſagt haben ſoll, daß Nazareth es nicht war. Unabhängig von dieſem Reſultat iſt die Unterſuchung, weshalb Matthäus dem aus Ägypten zurückkehrenden Joſeph die Geneigtheit, ſich in Judäa niederzulaſſen, zuſchreibt und von einem ſich Zurückziehen deſſelben nach Galiläa rede. An ſich iſt es freilich möglich, ſich für jene Geneigtheit als Grund zu denken, daß er in Bethlehem ſchon lange Zeit vor jener Flucht ſein eigentliches Domicil gehabt habe: aber iſt dieſer Grund auch natürlich, wenn man nicht von vorn herein geneigt iſt, zwiſchen Matthäus und Lucas den Widerſpruch vorauszuſetzen? Nothwendig iſt er jedenfalls nicht; es laſſen ſich, wie bereits oben bemerkt iſt, noch manche andere Gründe denken und namentlich einer, der mit dem Charakter des Evangeliſten aufs beſte harmonirte würde. Dieſer iſt bereits von Heidenreich, wie Strauß I. S. 318. angiebt, denn mir iſt die Schrift dieſes Gelehrten nicht zu Geſicht gekommen — in der Schrift: Über die Unzuläſſigkeit der mythiſchen Auffaſſung u. ſ. f. I. S. 101. vorgetragen, dahin lautend, daß es den Eltern Jeſu habe am ſchicklichſten ſcheinen müſſen, daß der Ihnen geſchenkte Davidsſohn in der Davidsſtadt erzogen werde. Und wohl nur Unkundige kann das gewiß höchſt unbefangene Epiphonem von Dr. Strauß täuſchen: Welche Geſchäftigkeit, in den Text hineinzutragen, was nicht darin liegt, weil man von dem, was darin liegt, einem Widerſpruch, nichts wiſſen will u. ſ. w. Wo in aller Welt ſteht doch im Texte des Matthäus die Vorausſetzung von Strauß, daß Bethlehem der urſprüngliche Wohnort Joſephs war? Iſt ſie nicht eben ſo wohl wie die von Heidenreich und Andern erſchloſſen, um zu erklären, warum Joſeph von Ägypten zurückkehrend ſich anfänglich in Judäa niederlaſſen wollte? Stehen nun beide Vorausſetzungen in ſofern auf gleicher Linie, als ſie an ſich beide den Erklärungsgrund jener Abſicht Joſephs hergeben könnten: ſo ſteht der von Strauß und Andern vorausgeſetzte Erklärungsgrund um deßwillen entſchieden im Nachtheil, weil er ſelber wieder bloße Vorausſetzung iſt, — denn nirgends in der Schrift

steht ausdrücklich geschrieben, daß Joseph Anfangs in Bethlehem gewohnt habe, sondern wir lesen grade das Gegentheil, — während um die Zeit Jesu die Wirklichkeit der Vorstellung, daß die Säulen des theokratischen Staats, die Propheten und namentlich der Messias, vorzugsweise in Judäa leben und wirken müßten, sich historisch nachweisen läßt. Dieselbe erklärt sich ganz natürlich aus der Geschichte des israelitischen Volks, kraft welcher sich, namentlich seit den Zeiten des Exils, das Wesen der Theokratie an das Reich Juda und den in ihm Statt habenden Tempeldienst knüpfte. So sagt Christus selbst Joh. 4, 22. zur Samariterin: ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Und wohl nur aus dieser Vorstellung erklärt es sich, daß Paulus zu den Vorzügen, deren Besitz er von sich im jüdischen Sinne rühmt, Phil. 3, 5. auch den rechnet, ein Abkömmling des Stammes Benjamin (φυλῆς Βενιαμίν) zu sein, denn letzterer war mit dem Reiche Juda stets in unmittelbarer Verbindung geblieben. Bekannt ist ferner die Verachtung, mit welcher der ächte Jude die Samariter als Mischlingsvolk und der wahren Gottesverehrung nicht theilhaftig behandelte Joh. 4, 9. 8, 48. Nicht viel mehr galten aber die Galiläer Apstg. 2, 7. und unter diesen vielleicht am wenigsten die Bewohner von Nazareth wegen Joh. 1, 47. Da überdies das orthodoxe jüdische Leben damals im Reiche Juda culminirte, und die frommen Juden aus allen Welttheilen, zur Befriedigung ihres religiösen Triebes auf den einen Tempel in Jerusalem hingewiesen, dorthin, namentlich zur Feier der großen Feste, in großer Menge wallfahrteten, so mußte sich unter ihnen wohl die Erwartung ausbilden, daß jeder, welcher berufen werde, sich an die Spitze der religiösen Bewegung zu stellen, sei es nun als Prophet oder gar als Messias, vorzugsweise auf dem geheiligten Boden Judäas, in der Nähe des großen, vielbesuchten Heiligthums, leben und wirken werde. Deßhalb nennen die Brüder Jesu dessen Wirksamkeit in Galiläa ein Wirken im Verborgenen (ποιεῖν ἐν κρυπτῷ), und fordern ihn auf, von dannen zu ziehen und nach Judäa zu gehen, um dort sich der Welt zu offenbaren (φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ) Joh. 7, 3—5. Dort also

zu den genannten Beiden nur ein wenig erkannt hat, wird daſſelbe ohne weiteres auch an den Stellen des Marcus 1, 9. 24. 6, 1. 14, 67. zugeben, zumal dieſer Evangeliſt zwiſchen dem Geburtsorte Jeſu und dem Orte ſeiner Erziehung überall weiter nicht zu unterſcheiden brauchte, weil er die betreffenden Erzählungen der Kindheitsgeſchichte bekanntlich ganz ausgelaſſen hat. Indeß die Stellen des Evangeliums Johannes müſſen wir noch näher betrachten, und zwar ſchon deßhalb, weil deſſen Übereinſtimmung mit den Synoptikern gegenwärtig am wenigſten von vorn herein vorausgeſetzt zu werden pflegt.

Daß Jeſus auch im vierten Evangelium als Nazarener bezeichnet wird und aus Nazareth ſein ſoll Joh. 1, 46. 18, 4. 7. 19, 19., kann nicht weiter auffallen, und iſt in dem angegebenen Sinne auszulegen. Bedenklich würde dieſe Bezeichnung nur dann ſein, wenn ſich nachweiſen ließe, daß Johannes Bethlehem irgendwo als Geburtsort ausdrücklich ausgeſchloſſen hätte. Dies hat man nun aus Joh. 7, 41 u. 42. erweiſen zu können geglaubt. Der Evangeliſt ſchildert hier, wie auch ſonſt wohl, den verſchiedenen Eindruck, welchen die Rede und Perſönlichkeit Jeſu auf ſeine Hörer gemacht hatte, um zu zeigen, wie Etliche ſich unter dem Einfluß des phariſäiſch geſinnten Sanhedrin zu gewaltſamen Maßregeln fortreißen ließen. Darum heißt es „V. 40. Viele nun aus dem Volk, nachdem ſie die Rede gehört, ſagten: das iſt in Wahrheit der Prophet. V. 41. Andere ſagten: das iſt der Chriſt. Andere aber ſagten: kommt denn aus Galiläa der Chriſt? V. 42. Hat die Schrift nicht geſagt, daß aus dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war, der Chriſt kommt? V. 43. Eine Spaltung entſtand alſo im Volke; Etliche von ihnen wollten ihn aber fangen, aber Niemand wagte die Hand an ihn zu legen.“ Mithin ſcheinen die, welche V. 41 u. 42. reden, einerſeits die galiläiſche Abkunft Jeſu vorauszuſetzen und andererſeits gerade Bethlehem als ſeinen Geburtsort in Abrede zu ſtellen. Ich will nun nicht urgiren, daß von Bethlehem hier, als dem Geburtsorte des Meſſias, vielleicht gar nicht die Rede iſt; daß vielmehr die ἄλλοι es übel zu vermerken ſcheinen, daß Jeſus als Chriſt zuerſt in Galiläa aufgetreten und nicht un-

mittelbar von Bethlehem gekommen sei, wie auch David, das Vorbild des Messias, von Bethlehem aus zum Könige berufen wurde, vgl. 1 Sam. 16, 1 ff. Denn für diese Auslegung ließe sich anführen, daß Bethlehem durch den Relativsatz ὅπου ἦν Δαυὶδ „wo David war" als Aufenthaltsort des Messias angeführt zu sein scheint, während es als dessen Geburtsort präciser als κώμη ὅθεν ἦν Δαυὶδ „woher David war" hätte bezeichnet werden müssen. Doch selbst zugegeben, daß von Bethlehem, als dem Geburtsorte des Messias, die Rede sei, was folgt daraus, wenn einige Juden Jesum nur als den Nazarener und nicht zugleich als den Bethlehemiten gekannt haben sollten? Selbst Strauß ist wenigstens so billig zuzugeben, daß nicht Jesus auf einen solchen Zweifel, der ihm vielleicht nicht einmal zu Ohren kam, jedenfalls aber nicht an *ihn selber* gerichtet war, gleich dreinreden und die wahre Sachlage entwickeln konnte. Aber Johannes, meint er, hätte wohl eine widerlegende und erläuternde Bemerkung gemacht, wie z. B. kurz vorher V. 39., wenn er nicht dieselbe Ansicht getheilt hätte. Machen können, wäre der rechte Ausdruck: aber wozu war das nöthig, da Johannes selber jene Reden als Fremden und selbst Gegnern Christi angehörig ausgezeichnet hatte, deren innere Wahrheit zu vertreten ihm doch wahrlich kein Leser zumuthen konnte, vgl. 7, 52. und dazu S. 40 Note 1. Zudem pflegt Johannes allein zu den Reden Christi, denn dessen Leben will er schildern, bestätigende oder erläuternde Zusätze hinzuzufügen, vgl. die oben citirte Stelle 7, 39., ferner 2, 21. 22. 8, 27. 11, 13. 12, 33. 18, 9 u. s. w., zu den Reden Anderer nur dann, wenn er an ihnen zeigen konnte, wie selbst die Gegner Jesu nach einer höhern Nothwendigkeit der Verwirklichung göttlicher Zwecke dienen mußten 11, 51. 19, 32. vgl. 19, 21 u. 22. Was aber die Hauptsache ist, so hat Johannes die Angabe der Synoptiker, daß Jesus in Bethlehem geboren sei, anderswo selber ausdrücklich bestätigt, ich meine an der viel besprochenen Stelle Joh. 4, 44. Die herrschende Erklärung des Verses versteht die ἰδία πατρίς freilich von Galiläa oder doch einem Theile Galiläas, Nazareth. Allein die tüchtigsten Exegeten haben sich vergeblich abgemüht, unter

dieſer Bedingung die Verknüpfung des Verſes durch γάρ mit V. 43. und überhaupt ſeinen Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu deuten. Meyer ſieht in V. 44. eine Rechtfertigung, warum Jeſus erſt nach ſo langem Zwiſchenraum nach Galiläa zurückgegangen ſei. Allein der hier groß gedruckte, alſo der Hauptbegriff, derſelbe, welcher durch γάρ erklärt werden ſoll, iſt in V. 43. nur hineingetragen, abgeſehen davon, daß es umgekehrt eine Haupttendenz des Johannes iſt, zu zeigen, welche Umſtände Jeſum vermocht haben, daß er ſchon ſo früh und ſo lange, mit ſcheinbarer Zurückſetzung der Judäer, in Galiläa gewirkt habe, vgl. S. 40 ff. Tholuck nimmt an, „es werde das begründende γάρ zuweilen dem zu begründenden Satze vorausgeſchickt. Johannes habe angeben wollen, warum er erwähne, daß die Galiläer ihn freundlich aufgenommen hätten; es hätte nämlich Jeſus einſt von ſeinem Vaterlande das Gegentheil bezeugt.“ Allein wie hier kann das begründende γάρ ſchwerlich je voraufgeſchickt werden, und wäre das auch denkbar, ſo würde V. 44., auch nach ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι geſetzt, keinen Sinn geben. Dies iſt nur der Fall, wenn man den Begriff des Erwähnens einſchiebt und auf dieſen dann den Hauptnachdruck legt. Olshauſen zieht vor, für εἰς τὴν Γαλιλαίαν die nähere Beſtimmung aus V. 46. heraufzunehmen „nach Galiläa, d. h. nach Kana und nicht nach Nazareth.“ Allein wie kann man einen Satz aus dem Folgenden beliebig vervollſtändigen und dann das Stichwort „nicht nach Nazareth“ noch ganz aus dem Eignen hinzuthun! Es müßten aber dieſelben Ergänzungen ſogar bei εἰς τὴν Γαλιλαίαν V. 45. wiederholt oder ſtatt Γαλιλ. wenigſtens Κανᾶ geſagt werden: denn zu dem ὅτε ἦλθον wird unmittelbar ἐδέξαντο αὐτόν κ. τ. λ., alſo die willige Aufnahme, hinzugefügt, Nazareth gehörte aber ebenfalls zu Galiläa. Auch mein verehrter Lehrer Dr. Lücke, welcher in der 2ten Auflage ſeines Commentars die ἰδία πατρίς von Judäa gedeutet hatte, verſteht jetzt in ſeiner dritten Auflage unter πατρίς Galiläa. Unſern Vers erklärt er dann: „Er ſelbſt nämlich (nicht bloß Andere machten die Erfahrung) bezeugte (ob damahls oder früher, wird nicht geſagt) von den

Galiläern, daß ein Prophet u. s. w." Der ganze Satz soll aber „ohne weitere Beziehung auf V. 43. als die, daß das Zeugniß Jesu von Galiläa seinem Vaterlande galt, erklärende Einleitung für die ganze folgende Erzählung" gesetzt sein: was mir sehr hart erscheint. Und dann, ist der Satz, in dieser Allgemeinheit gefaßt, auch wahr? kann man vorzugsweise von Galiläa sagen, daß Jesus darin keine Ehre hatte? Lücke urgirt, daß Jesus bei den Galiläern nicht die rechte Ehre gefunden habe. Als Jesus nach Galiläa zurückkam, sagt er, nehmen ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche sie in Jerusalem am Feste von ihm gesehen hatten, nicht als Propheten auf sein Wort. Aber sollte dieser Tadel in den Textesworten V. 45. wirklich ausgesprochen sein? — Doch warum müssen wir bei der ἰδία πατρίς nothwendig an Galiläa oder Nazareth denken? Der eigentliche Grund ist doch wohl der, daß nach den synoptischen Evangelien Jesus den Ausspruch: Kein Prophet hat in seiner πατρίς Ehre, mit Bezug auf Nazareth gethan hat, Luc. 4, 24. Marc. 6, 4. Matth. 13, 57. Aber das darf uns schwerlich hindern, vgl. die Einleitung S. 28 ff., zuzusehen, in welchem Sinne dieses Sprüchwort beim Johannes gebraucht ist, da dieser doch zunächst aus sich verstanden werden will. Sollte indeß die synoptische Parallele bindend sein, so würde die πατρίς mit Olshausen von Nazareth und nicht von ganz Galiläa auszulegen sein. — Später werden wir auch noch sehen, daß die Verwerfung, welche Jesus nach den Synoptikern in Nazareth erfuhr und in deren Folge er das Sprüchwort vom Propheten auf sich anwandte, selbst chronologisch später fällt, als die Reise nach Galiläa, von welcher Johannes hier berichtet. — Betrachten wir nun den Zusammenhang beim Johannes. Die Satzverbindung ergiebt, daß das γάρ V. 44. den Grund anführen muß, warum Jesus nach Galiläa ging (ἀπῆλθ. εἰς τ. Γαλ. V. 43.). Folglich kann, so sollte man meinen, die πατρίς, deren Verachtung ihn fort und dahin trieb, alles Andere, nur nicht Galiläa selber gewesen sein. Dasselbe Resultat rücksichtlich Galiläas ergiebt sich daraus, daß erst nach V. 44., nämlich V. 45.

das berichtet wird, was sich nach der Ankunft Jesu in Galiläa begab, und ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τ. Γαλ. augenscheinlich an ἀπῆλθ. εἰς τ. Γαλ. unmittelbar anknüpfen soll, endlich weil es kraft V. 45. eben die Galiläer waren, welche ihn ehrten und aufnahmen (ἐδέξαντο αὐτόν). Ist also Galiläa die πατρίς nicht, so könnte es, freilich nur des kurz Vorhergehenden wegen, Samarien sein. Der palästinensische Landestheil nämlich, in dem sich Jesus damals befand und aus welchem er unmittelbar nach Galiläa überging, war Samarien, vgl. zu den Anfangsworten von V. 43. Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμ. — ἐκεῖθεν den erklärenden V. 40. und die ausführliche Beschreibung der damaligen Reise Jesu durch Samarien V. 4—42. Aber trotz des verächtlichen Σαμαρείτης 8, 48. wird Jesus weder in irgend einer evangelischen Überlieferung noch beim Johannes, der ihn vielmehr Nazarener nennt oder in Galiläa erweckt sein läßt 7, 52., als geborner oder erzogener Samariter bezeichnet. Namentlich konnte Samarien hier nicht seine πατρίς genannt werden, da er nach dem Vorhergehenden dort kaum mehr als zwei Tage zubrachte, da auch die Samariter ihn freudig aufnahmen V. 39—42., da die Samariterin, mit der er am Jacobsbrunnen sprach, ihn selber einen Juden nennt und sich wundert, daß er von ihr zu trinken fordere V. 9., da die Reise durch Samarien als eine nothwendige Durchreise bezeichnet wird V. 4., da Samarien, weil nur Mittelglied dieser Reise, sowohl beim Beginn der Darstellung derselben V. 3. als bei ihrem Schluß V. 47. ganz übergangen wird. Mithin bleibt nur Judäa übrig, und Judäa muß die V. 44. bezeichnete ἰδία πατρὶς τοῦ Ἰησοῦ sein. Zu Judäa paßt auch der Sinn der Worte vollkommen, die wir erklären: Jesus ging (aus Judäa) nach Galiläa, denn selbst Jesus bezeugte (nämlich durch die Aufnahme, die er erfuhr) die Wahrheit des Sprüchworts, daß kein Prophet in dem eigenen Vaterlande Ehre hat. Wie hier, so führt Johannes auch 4, 1. die Verwerfung des herrschenden Theils der Judäer oder der Pharisäer als Grund für diese Rückkehr Jesu nach Galiläa an, und was es selbst noch früher mit seiner Aufnahme unter den Juden zu sagen hatte, das lernen wir aus 2, 23—25., oder

wenn Nikodemus des Nachts zu ihm gehen muß, um sich von ihm unterweisen zu lassen 3, 1. 2. Wenn Johannes aber wiederholt den Entschluß Jesu, von Judäa nach Galiläa zu gehen, zu rechtfertigen sucht 4, 1—3. u. 4, 43. 44., so beweist das wieder deutlich, wie sehr er darauf bedacht ist, Judäa als das ursprüngliche Ziel der messianischen Thätigkeit Jesu darzustellen, ein Streben, von welchem wir bereits den Grund kennen gelernt haben. Bei unserer Erklärung der johanneischen Stelle kann übrigens ein Widerspruch mit der synoptischen Relation schon deßwegen gar nicht Statt haben, weil zufolge derselben das Sprüchwort: Kein Prophet hat in seinem Vaterlande Ehre, zu einer Reflexion des Evangelisten wird, während es nach den Synoptikern von Jesus gesprochen wurde. Selbst so unbefangene Männer wie Dr. Schwegler in den Theol. Jahrbb. von Zeller Hft 1. S. 164 ff. haben, was uns ein besonderer Trost ist, in der ἰδία πατρίς Judäa wiedererkannt. Indeß meint dieser Gelehrte, daß damit Judäa nur als das Land, in welchem sich Jesus, wie Johannes voraussetze, besonders lange aufgehalten hätte, also etwa so, wie bei den Synoptikern Nazareth seine πατρίς heiße, nicht als sein Geburtsland bezeichnet werde. Allein da sich Jesus seit seiner Erweckung in Galiläa bis zu der Joh. 4, 44. geschilderten Zeit eben nach Johannes nur etwa ¾ Jahre in Judäa aufgehalten haben kann, ohne sich hier einmal fest angesiedelt zu haben, als Lehrer je nach Bedürfniß weiter ziehend; da ferner, wenn auch ein so kurzer, wenig fester Aufenthalt Judäa zu seiner πατρίς machen könnte, auf eine solche spätere πατρίς begreiflicher Weise der Sinn unsers Sprüchworts keinenfalls hätte angewandt werden können: so muß jener Ausweg richtiger wohl eine Ausflucht genannt werden, um nicht der Einstimmigkeit, also wohl auch Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte ein zu gutes Zeugniß ausstellen zu müssen. Ist aber Judäa wirklich als das Geburtsland Jesu bezeichnet, so muß auch Johannes, eben so wie die Synoptiker, Bethlehem — denn an eine andere Stadt in Judäa hat noch Niemand gedacht — für den Geburtsort Jesu gehalten haben. Dieses sein Zeugniß gewinnt unter der Voraussetzung,

daß er der Apostel ist, wo möglich noch an Bedeutsamkeit, da der Apostel Johannes zu Lebzeiten Jesu sein Lieblingsjünger 13, 22—25., darauf der Gastfreund der Mutter Jesu 19, 27. und durch seine Mutter Salome, die Schwester der Mutter Jesu, Geschwisterkind [1]) mit Jesus war, also unstreitig gewußt haben muß, wo Jesus geboren sei. Höchst schlagend ist es auch, daß die entscheidende Bestimmung, wie sich von selbst verstehend, nur in einem Beisatze und ganz absichtslos vorkommt, und, mit Bezug auf gewisse Kritiker sei's gesagt, ganz ohne unmittelbare Beziehung auf Bethlehem und die ihnen anstößige Weissagung des Micha.

Übrigens haben auch die Väter der Kirche durchschnittlich die Ansicht ausgesprochen, daß der ursprüngliche Wohnort Josephs Nazareth, dagegen sein Stammort und der Geburtsort Jesu Bethlehem gewesen sei; so schon Justin. im dialog. c. Tryph. 78.: ἀνεληλύθεν (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν [2]) (vgl. Luc. 2, 4.), ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν: wo indeß Credner Beitr. zur Einleit. in das N. T. I. S. 217. mit Unrecht geneigt ist, Bethlehem als Geburts- nicht als Stammort Josephs aufzufassen.

## II. Wann ist Jesus geboren?

Die Frage nach dem Geburtsjahre Jesu hat nicht nur ein ziemlich durchgreifendes Interesse für die chronologische Anordnung unsers Abschnitts, wie der evangelischen Geschichte überhaupt, sondern ist auch aus dem Grunde vielfach behandelt worden, weil das Geburtsjahr Jesu seit Dionysius Exiguus (im 6ten Jahrh.) bekanntlich zum Ausgangspuncte unserer christlichen Zeitrechnung gemacht ist.

---

1) Vgl. meine Abhdl. die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn, in den Studien u. Kritiken 1840. Heft 3. S. 648 ff.

2) Das ὅθεν ἦν scheint mir durch den Satz mit γὰρ erklärt zu werden. Wenn Credners Erklärung richtig wäre, würde übrigens nur noch hinzugefügt sein, daß der Stammort zugleich sein Geburtsort war.

Der Sicherheit des Fortschritts wegen werden wir zuerst von dem Jahre handeln, in welchem Jesus geboren sein muß, um dann zweitens zu untersuchen, ob sich auch über Monat und Tag etwas Festes bestimmen läßt.

Zuerst fragen wir also, in welchem Jahre ist Jesus geboren? Das erste Jahr unserer von Christi Geburt ab datirenden Zeitrechnung oder der Dionysischen Äre steht parallel dem Jahre 754 u. c. nach Varronischer Rechnung [1]) oder 4714 Per. Jul., und zwar hatte Dionysius, wie nach dem Vorgange von Sanclemente Ideler in seinem Hdb. der Chronol. II. S. 383., dessen lehrreiche Erörterung unserer Frage ich überhaupt nachzulesen bitte, nachweist, die Geburt Jesu an den Schluß des Jahrs 754 u. c. gesetzt. Der Dionysischen Ansicht stimmt in der neuern Zeit selbst noch Hase [2]) bei, an der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte verzweifelnd. Sonst ist man gegenwärtig fast durchgängig von der Irrigkeit jener Zeitbestimmung überzeugt. Vernehmen wir die Gründe ihrer Verwerfung und untersuchen wir, ob sich eine andere bessere an ihre Stelle setzen lasse.

Wir haben in unsern Evangelien vier Data, an welche sich unsere Erörterung anzuschließen hat, 1. die Regierungszeit des Königs Herodes (Matth. 2, 1. vgl. Luc. 1, 5.), des Vaters von Archelaus (Matth. 2, 22.), 2. die Erscheinung des Sterns der Weisen und deren Ankunft in Jerusalem (Matth. 2, 2. V. 16.), 3. den Census in Judäa unter Augustus (Luc. 2, 1.), 4. die 30 Jahre, die Jesus bei dem Antritte seines messianischen Amts alt war (Luc. 3, 23.). Mit der Intention einer chronologischen Bestimmung treten nur Datum 1, 3 u. 4 auf, und so bewährt sich auch hier der schärfere chronologische Charakter des Lucas.

1) Wir rechnen hier und später gewöhnlich nach Jahren der Erbauung Roms, um ein von der Geburt Christi verschiedenes, festes Maaß zu haben, an welchem die wirklichen Jahre Christi gemessen werden können. Die Jahre Roms können dann leicht in Jahre der (irrigen, aber einmal gangbaren) christlich Dionysischen Äre umgesetzt werden.

2) Vgl. dessen Leben Jesu, 3te Aufl. S. 49 ff., wo auch die einschlagende Litteratur nachgesehen werden mag.

In dem Maaße, in welchem die beſondere Behandlung dieſer vier Data nun zu einem und demſelben Ziele führt, muß dieſes immer ſicherer erkannt werden. Würde ſelbiges aber ſogar durch ein ganzes chronologiſches Syſtem, in welches ſich die evangeliſche Geſchichte aufnehmen ließe, geſtützt, ſo würde man an ſeiner Wahrheit kaum zweifeln können.

Erſtes Datum. Chriſtus muß während der Regierung Herodes des Großen geboren ſein Matth. 2, 1—22. Luc. 1, 5. Wie lange hat aber Herodes regiert und wann iſt er geſtorben? Der Geſchichtſchreiber Joſephus, welchem als gebornen Juden hier eine beſondere Auctorität zukommt, berichtet uns Antiq. 17, 8. 1. de bell. Jud. 1, 33. 8., daß Herodes geſtorben ſei im 37ſten Jahre nach der Zeit, da er durch römiſchen Einfluß (von Antonius und Octavius unter Auswirkung eines Senatsbeſchluſſes) zum König ernannt war, und im 34ſten Jahre nach dem Tode des Antigonus oder ſeiner wirklichen königlichen Herrſchaft. Jenes Factum, welches Antiq. 14, 14. 5. erwähnt wird, fällt nach den beiden chronologiſchen Merkmalen, 184ſte Olympiade und Conſulat des Cn. Domitius Calvinus II. und C. Aſinius Pollio, ins Jahr 714 u. c., wozu das dritte Merkmal paßt, daß Herodes unter dem Zuſammenwirken von Antonius und Octavius, wenn auch vornämlich auf Antrieb des erſtern, auf den Thron erhoben ſei; denn die Ausſöhnung dieſer beiden Männer hatte ſogleich nach dem Tode der gebieteriſchen Fulvia Statt, d. i. nach Dio 48, 28. im Anfang des Jahrs 714 u. c. Dagegen fällt der Tod des Antigonus und die Eroberung Jeruſalems durch Herodes und die Römer nach Ant. 14, 16. 4. ins Jahr 717 u. c. [1]), und zwar, wie Joſephus ausdrücklich bemerkt, in den dritten [2]) Monat (Sivan), d. i. Juni oder Juli. Die mei-

1) Mit Unrecht ſetzt Dio 49, 22. die Eroberung Jeruſalems unter das Conſulat von Claudius und Norbanus, alſo 716 u. c. Vgl. Ideler Hdb. d. Chronologie II. S. 390. und Anger a. a. O. S. 7.

2) Die Zeitbeſtimmungen der Stelle lauten: *ὑπατεύοντος ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Ἀγρίππα καὶ Γαΐου Γάλλου, ἐπὶ τῆς πεμπτῆς καὶ ὀγδοηκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος, τῷ τρίτῳ μηνί, τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, ἅπερ ἐκ περιτροπῆς τῆς μελλούσης ἐπὶ Πομ-*

ſten Chronologen der Gegenwart ſetzen den Tod des Herodes

πρὸν τοῖς Ἰουδαίοις συμφορᾶς — καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου τῇ αὐτῇ ἁλῶσαν ἡμέρᾳ — μετὰ ἔτη εἴκοσι καὶ ἑπτά. Anger p. 191 sqq. weicht dennoch in Beſtimmung des Monats ab, indem er die Eroberung Jeruſalems auf den 10ten Tiſchri ſetzt. Seine Gründe ſind: Erſtens, Antigonus ſolle nach Ant. 20, 10. im Ganzen 3 Jahr und 3 Monate geherrſcht haben. Da er aber nach Ant. 14, 13. 10. ſeine Herrſchaft kurz nach Pfingſten 714 angetreten habe, ſo müſſe dieſelbe länger als bis zum Sivan 717 gedauert haben. Dieſes Argument iſt weiter Nichts als eine Verkennung des jüdiſchen Grundſatzes, die Regierungszeit der Könige zu datiren, wovon gleich mehr. Zufolge dieſes Grundſatzes hätte Antigonus, auch wenn er erſt Pfingſten 714 zur Herrſchaft kam, bis zum Niſan 717 3 Jahre regiert. Mithin würden uns 3 Jahre und 3 Monate grade in den 3ten Monat (Sivan) 717 führen. Zweitens meint Anger, der Ausdruck ἑορτὴ τῆς νηστείας könne nur von dem Faſttag ſchlechthin, dem Verſöhnungstag oder 10ten Tiſchri, verſtanden werden. Allein hier iſt ja ausdrücklich von einem Faſttag die Rede, welcher in den dritten Monat fällt, d. i. von einem Faſttag im Sivan und nicht im Tiſchri. — Die Conjecturen, die gemacht werden, um die Erwähnung dieſes dritten Monats fortzuſchaffen, möchten aber ſchwerlich Billigung verdienen. Entweder könne, ſchlägt Anger vor, τῷ τρίτῳ μηνί, der Monat der Eroberung Jeruſalems durch Pompejus, aus Ant. 14, 4. 3. ſich in unſere Stelle eingeſchlichen haben, was mir um ſo unwahrſcheinlicher erſcheint, als es hier nun zufolge der Auffaſſung, welche ihm an jener Stelle zu Theil wird, gar keinen Sinn geben würde. Oder es ſei mit Joſt Geſchichte der Iſraeliten Bd. 1. Anhang S. 27 ff. von dem dritten Monat des Antigonus zu verſtehen, was aber, abgeſehen von aller Zeitrechnung, ſchon deßhalb nicht geht, weil von dem dritten Monate ſchlechthin die Rede iſt. Dagegen wird zugegeben, daß an unſerer Stelle τῷ τρίτῳ μηνί unmöglich vom dritten Monate der Belagerung Jeruſalems durch Herodes und die Römer — dieſe zog ſich nach Joſephus bis in den 5ten Monat hinein — gedeutet werden könne, während es Ant. 14, 4. 3. wegen der parallelen Stelle de bell. Jud. 1, 7. 4. (τῷ τρίτῳ μηνὶ τῆς πολιορκίας) ſo gedeutet werden müſſe. Allein, wenn wir das περὶ τρίτον μῆνα an dieſer Stelle vom dritten Monate des jüdiſchen Jahrs deuten, ſo würden wir in der Parallelſtelle, τῆς πολιορκίας als ächt vorausgeſetzt, nur noch die Notiz dazu erhalten, daß Jeruſalem bis in den dritten Monat belagert ſei, was vorausſetzen würde, daß die Belagerung bereits

gemäß jener Data nun ganz richtig in den Anfang des Jahrs 750 u. c., und nur wenige, z. B. Paulus, geben noch das Jahr 751 an. Aber bei Begründung dieſer Anſicht haben die Gelehrten nicht ſelten überſehen, daß bereits Joſephus in ſeinen chronologiſchen Angaben dem aus dem Talmud [1]) be-

---

im erſten Monate oder Niſan begonnen habe. Dies entſpricht der Darſtellung des Joſephus auch vollkommen, da Pompejus nach Ant. 14, 3. 2. beim erſten Anbruche des Frühlings (ἐνισταμένου τοῦ ἔαρος, ἀναλαβὼν τὴν δύναμιν ἐκ τῶν χειμαδίων) den Feldzug begonnen hatte, und es ſehr unwahrſcheinlich iſt, daß die mühevoſen Digreſſionen nach Damaſcus und Cöleſyrien ſeinen Angriff auf Jeruſalem bis zum 5ten Monate — denn nach Anger ſoll die Eroberung dieſer Stadt ja erſt im Tiſchri oder 7ten Monate Statt gefunden haben — verzögert haben ſollten. Der Hauptnachdruck der Erklärung dieſes Gelehrten liegt aber auch wohl auf der Zeitbeſtimmung τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, welche an beiden Stellen Ant. 14, 16. 4. und 14, 4. 3. neben der Erwähnung des dritten Monats vorkommt. Denn wiewohl es bei den Juden nach dem Exil mehrere öffentliche Faſttage gab, (ſ. Winer u. d. A. Faſten), ſo konnte man die Feier eines öffentlichen Faſttags im 3ten Monat oder Sivan bisher nicht nachweiſen. Scaliger, welchem Caſaubonus folgt, will daher gegen alle cdd. περὶ τέταρτον μῆνα leſen, und Uſher in ſ. Annales ad A. M. 3940 p. 427. erklärt den dritten Monat vom Kisley, indem er, gegen die durchgängige Bezeichnungsweiſe des Joſephus, den 1ſten Monat dem Monat Tiſchri gleichſetzt, welcher allerdings der Anfang des bürgerlichen jüdiſchen Jahrs iſt. Anger hat aber ſeine Vorläufer in Petavius und Stephan le Moyne Observationes in V. S. Indeß läßt ſich ſelbſt das Daſein eines ſolchen Faſttags im Monat Sivan glaublich machen. Im Jahre 168 v. Ch. war die Darbringung des täglichen Opfers im Tempel im Sivan von Antiochus Epiphanus abgeſtellt, welcher unſelige Zuſtand bis zum 25ſten Kisley 165 v. Ch., dem Tag der Tempelweihe durch Judas Makkabi, dauerte. Das ſind die 3½ Jahre Dan. 9, 27. 12, 7. 11. vgl. 11, 31., als deren terminus ad quem die Tempelweihe zu faſſen iſt; ſ. meine Schrift: Zur Auslegung u. Kritik der apokalyptiſchen Litteratur des A. u. N. T. 1839. S. 109. Wie das Feſt der Tempelweihe eingeführt wurde zur Erinnerung an das Ende jener Drangſalsperiode, ſo jener Faſttag zur bußfertigen Erinnerung an ihren Anfang.

1) Gemara bab. tract. רֹאשׁ הַשָּׁנָה c. 1. fol. 3. p. 1. ed. Amstelod.

kannten Grundſatze folgt, die Jahre der jüdiſchen Fürſten von Niſan zu Niſan zu zählen, und zwar dergeſtalt, daß ſogar jeder einzelne Tag vor und nach demſelben gleich einem vollen Jahre berechnet wird. Führen wir für dieſe Behauptung wenigſtens einige Beiſpiele an. Ein Beiſpiel haben wir ſchon in der Note zu Ant. 14, 16. 4. in den 3 Jahren und 3 Monaten des Antigonus geſehen. Ein zweites, noch weit ſchlagenderes findet ſich an derſelben Stelle. Nach ihr ſoll Jeruſalem von Herodes an demſelben Tage erobert ſein, an welchem es 27 Jahre vorher von Pompejus erobert wurde. Nun aber fiel dieſe Eroberung ins Jahr 691 u. c. und jene ins Jahr 717 u. c. Mithin war zwiſchen beiden Daten nach gewöhnlicher Rechnung nur ein Zwiſchenraum von 26 Jahren, und Joſephus hätte ſich grade um ein Jahr [1]) verrechnet. Wir

---

אין מונין להם למלכים אלא מניסן „non numerant in regibus nisi a Nisano" אמר ר' חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל „dixit R. Chasda: hoc non docent nisi de regibus Israëlitarum." *Ibid. fol. 2. p. 2.* ניסן ראש השנה למלכים ויום אחד בשנה שנה חשוב „*Nisan initium anni regibus; ac dies quidem unus in anno instar anni computatur.*" Ibid. יום אחד בסוף שנה חשוב שנה „unus dies in anni fine pro anno numeratur." Vgl. Anger a. a. O. p. 9., welcher Gelehrte indeß das Daſein dieſer Rechnungsweiſe im Joſephus ebenfalls nicht erkannt hat.

1) Anger giebt p. 9. zwar zu: Josephum aliquando vel unum diem post annum plenum pro anno integro sumere, und führt dabei in der Note unſer Beiſpiel an. Nur ſehe ich nicht ein, woher er den einen überſchüſſigen Tag (annos viginti sex cum die uno) nimmt, da Jeruſalem nach den Stellen des Joſephus an demſelben Tage erobert wurde. Deßhalb haben Andere, welche ebenfalls die Datirung der jüdiſchen Zeitrechnung vom Niſan in der angegebenen Weiſe nicht annahmen, die 27 Jahre auch gradezu in 26 corrigirt, ſ. die Ausgabe des Joſeph. von Haverkamp. Doch, ſelbſt den einen Tag noch zugegeben, wer wird einen Tag in gewöhnlicher Rechnung einem Jahre gleichſetzen? Sehr ſcheinbar iſt das einzige Beiſpiel, welches Anger p. 10. Note b. für ſeine Behauptung anführt, indeß auch abgeſehen von ſeiner Iſolirtheit, wie ich glaube, nicht zwingend. Man würde nur anzunehmen brauchen, daß die Worte τῆς ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος πεπληρωκώς Ant. 20, 7. 1. die Zeit

erhalten dagegen grade dies eine Jahr mehr, wenn wir nach jenem von den Talmudiſten angeführten Grundſatze rechnen; denn dann iſt die Zeit von der Eroberung Jeruſalems von Sivan 691 bis Niſan 692 gleich einem Jahre und die Zeit von Niſan bis Sivan 717 wieder gleich einem Jahre, alſo der nach gewöhnlicher Rechnung einjährige Zeitraum gleich einem zweijährigen. Ferner zählt Joſephus Ant. 20, 10. von dem Regierungsantritt des Herodes bis zur Zerſtörung des Tempels unter Titus, d. i. von Sivan 717 bis zum 10ten Abi 823, 107 Jahre. Nach der gewöhnlichen Rechnung ſind es nur 106 Jahre und 1 bis 2 Monate. Wenn wir aber mit Anger den Regierungsantritt des Herodes auf den 10ten Tiſchri ſetzen, ſo ſind es nicht einmal volle 106 Jahre. — Doch ich will nicht länger mit Beiſpielen ermüden. Der Grundſatz möge ſich ſofort praktiſch an der Regierungszeit des Herodes und ſeiner unmittelbaren Nachfolger bewähren, und ich hoffe, daß bei ſeiner Anerkennung auch dieſe Partie der Joſephiſchen Chronologie vollkommen licht werde. Sehen wir alſo jetzt auf die aus Ant. 17, 8. 1. genommenen zwei chronologiſchen Data über den Tod des Herodes zurück. 34 Jahre nach der Eroberung Jeruſalems Sivan 717 u. c. führen uns, indem das 33ſte Jahr vor dem 1ſten Niſan 750 endet, nur in den Anfang des Niſan dieſes Jahrs. Daſſelbe gilt von der andern Beſtimmung, 37 Jahre nach ſeiner 714 u. c. geſchehenen Ernennung zum Könige, welche Ernennung indeß, ſchon wegen der oben genannten parallelen Zeitangabe, deren terminus a quo wir nach ihrem Monate (Sivan) [1]) beſtimmen können, früheſtens am 1ſten Niſan 714 erfolgt ſein kann.

---

des Niſan im Jahre 53 n. Ch. bezeichneten, um zu dem Reſultate zu gelangen, daß Agrippa II. früheſtens Niſan 50 n. Chr. Herr von Chalcis geworden ſein könne. Unter dieſer Vorausſetzung würde letzterer aber 66 n. Ch. im Monat Artemiſius, in welchem der jüdiſche Krieg begann, auch nach der von uns angenommenen Zeitrechnung noch in ſeinem 17ten Regierungsjahre, wie de bell. Jud. 2, 14. 4. behauptet wird, geſtanden haben.

1) Für dieſes Reſultat würde es ſelbſt keinen Unterſchied machen, wenn auch ſtatt Sivan der Monat Tiſchri anzunehmen wäre, denn nur,

Eine beſtätigende Rechnungsprobe ergiebt ſich, wenn wir die Regierungsjahre der unmittelbaren Söhne und Nachfolger Herodes des Großen, Herodes Antipas und Archelaus, berückſichtigen. Erſterer ward, wie Noris in ſeiner epist. ad P. Ant. Pagium de nummis Herodis Ant. Opp. tom. II. p. 646—665. gezeigt hat, gegen den Herbſt 792 u. c. von Caligula nach Lyon ins Exil geſchickt, vgl. Joſ. Ant. 18, 7. 2., als er im 43ſten Jahre ſeiner Regierung [1]) ſtand. Sein 43ſtes Regierungsjahr begann mit dem 1ſten Niſan 792 u. c., von dieſem Datum die übrigen 42 Jahre ſubtrahirt gelangen wir ebenfalls bis ins Jahr 750, aber in dieſem höchſtens bis zum 1ſten Niſan. Archelaus ward, wie Dio 55, 27. ſagt, unter den Conſuln M. Ämilius Lepidus u. L. Arruntius, alſo 759 u. c. von Auguſt nach Vienne ins Exil geſchickt, wie Joſephus Ant. 17, 13. 2. vgl. in ſeiner vita §. 1. angiebt, im zehnten, oder wie er wegen der Hinzufügung des Traums von den 9 vollen Ähren von ſeiner ſonſtigen Weiſe etwas abweichend de bell. Jud. 2, 7. 3. ſagt, im 9ten Jahre ſeiner Herrſchaft, d. i. nachdem er 9 Jahre und etwas darüber regiert hatte. Die 9 Jahre reichen vom 1ſten Niſan 750 bis zum 1ſten Niſan 759 u. c., und wir erhalten 10 Jahre, wenn er nach dem 1ſten Niſan 759 [2]) verbannt wurde. Alle dieſe Data führen daher auf das Reſultat, daß Herodes der Große früheſtens am 1ſten Ni-

---

wenn der Regierungsantritt des Herodes vor Niſan 717 fiele, würde ſein 34ſtes Jahr vor Niſan 750 zu Ende gehen. Dann müßte natürlich aber auch der Anfang des 37ſten Jahrs ſeiner Ernennung zum König vor Niſan 714 geſetzt werden können.

1) Wir haben noch drei Münzen von ihm mit der Inſchrift: *ΗΡΩΔΗΣ ΤΕΤΡΑΡΧΗΣ* L. *ΜΓ*, alſo mit dem Regierungsjahre 43. Baillant und Galland wollen noch eine andere Münze mit der Jahrszahl *ΜΔ* geſehen haben, doch wird an der Exiſtenz einer ſolchen mit Recht gezweifelt, vgl. Eckhel doctr. numorum vett. III. p. 486—489. Sanclement. de vulg. aerae emendatione III. 1.

2) Hiermit ſtimmt die Angabe des Joſephus Ant. 18, 2. 1., daß der Cenſus des Quirinus im 37ten Jahre nach der Schlacht bei Actium gehalten ſei. Denn da dieſe nach Dio 51, 1. und 50, 10. am 2ten Septbr. 723 a. u. (31 v. Ch.) geſchlagen wurde, ſo begann das 37te Jahr nach demſelben mit dem 2ten Septbr. 759.

ſan 750, und ſpäteſtens vor dem 1ſten Niſan 751 geſtorben ſein muß. Innerhalb dieſer beiden Termine läßt ſich der Todestag des Herodes indeß noch näher beſtimmen. Gleich nach dem Tode des Herodes fiel nämlich das Paſcha oder der 15te Niſan Antiq. 17, 9. 3., und vorauf ging noch das ſiebentägige Todtenfeſt, welches Archelaus für ſeinen Vater anſtellen ließ Ant. 17, 8. 4. de bell. Jud. 2, 1. Mithin fällt der Tod des Herodes etwa 7 Tage vor dem Paſcha 750, alſo in die erſten 8 Tage des Niſan 750 [1]) u. c. Eine merkwürdige Beſtätigung empfängt dieſe Zeitbeſtimmung durch die Angabe des Joſephus, daß kurz vor ſeinem Tode ſich eine Mondfinſterniß ereignet habe Ant. 17, 6. 4. Eine ſolche für Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß hat ſich nämlich wirklich um jene Zeit in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März zugetragen, wie Ideler und Wurm darthun, und zwar nach Idelers Beſtimmung a. a. O. II. S. 392. (vgl. Wurm in Bengels Archiv [2]) Bd. 2. S. 54.) in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März, Anfang 1 U. 48′, Ende 4 U. 12′. Der ſichtbare Vollmond im Niſan oder der 15te Niſan fiel im Jahre 750 u. c. auf den 12ten April [3]). Wenn alſo nach

1) Einige Chronologen wie Uſher (annales vet. et nov. test. ad ann. IV a. Ch. p. 570.), Noris a. a. O. S. 654 u. A., der apokryphiſchen Nachricht in dem Tractat. מגלת תענית zu dem 7ten Kislev über den Todestag des Herodes vertrauend, ſetzen denſelben auf den 25ſten Novbr. Vgl. dagegen Ideler Handb. d. Chronol. a. a. O. II S. 393. und Anger a. a. O. S. 9.

2) Wurm erwägend, daß ein aſtronomiſches Datum einen über alle Zweifel erhabenen Stützpunct gebe, hat ſich der dankbaren Mühe unterzogen, ſämmtliche Mondfinſterniſſe für die Jahre 6 bis 1 v. Ch. zu berechnen und a. a. O. die gefundenen Reſultate in einer Tabelle mitgetheilt. Das Reſultat für die Jahre 750 und 751, welche für das Todesjahr des Herodes nur in Betracht kommen können, iſt, daß 750 nur eine in Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß, nämlich die angegebene, 751 aber überhaupt keine Mondfinſterniß hatte. Die nächſt voraufgehende in Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß fiel erſt auf den 15ten Septbr. 749 u. c. Wieder eine glänzende Beſtätigung, daß Herodes um Oſtern 750 geſtorben ſein muß.

3) Vgl. Piper de externa Vitae Jesu chronologia recte constituenda.

dem Vorhergehenden Herodes etwa 7 Tage vorher, also in den ersten Tagen des April gestorben sein muß, so harmonirt auch dieses Zeitmerkmal aufs beste mit dem Datum der Mondfinsterniß. Beweisen nun aber alle diese Data, daß Herodes in den ersten Tagen des Nisan 750 gestorben ist, so muß Jesus, weil noch während seiner Regierung, jedenfalls vor dem Nisan 750 geboren sein, also würde die Dionysische Äre wenigstens 4 Jahre zu wenig zählen. Dies ist auch die herrschende Ansicht der gegenwärtigen Chronologen, nur wenige aber, wie z. B. Anger, glauben in dieser Unbestimmtheit stehen bleiben zu müssen. Denn eine größere Bestimmtheit ergibt sich schon bei Betrachtung

des zweiten Datums oder des Matth. 2, 1—22. erwähnten Sterns der Weisen. Man hat freilich nicht selten den Stern der Weisen mit dem Stein der Weisen in eine Kategorie bringen wollen. Indeß versteht sich von selbst, daß ein solcher Verdacht, wenigstens sofern er nichts weiter ist als die aprioriſche Voraussetzung der historischen Unglaubwürdigkeit des evangelischen Berichts, uns nicht verhindern darf, die Möglichkeit einer chronologischen Bestimmung jenes Sterns zu untersuchen.

Vor allen Dingen fragt sich, ob der Bericht selber uns das Recht giebt oder gar die Verpflichtung auflegt, seis an einen wirklichen Stern oder eine Gruppe von wirklichen Sternen zu denken; denn natürlich unter dieser Voraussetzung allein kann seine Erscheinung dem astronomischen Calcul unterworfen werden, was dagegen, wenn er, wie Manche annehmen, ein außerordentliches, für eine vorübergehende Zeit übernatürlich geschaffenes, mythisches oder historisches Meteor wäre, von vorn herein abgewiesen werden müßte. Daß nun an einen eigentlichen, also mittelst der Astronomie zu berechnenden Stern

---

Gott. 1835. 4. pag. 25. Nicht nur wegen dieser Berechnung des 15ten Nisan im Jahre 750 u. c., sondern überhaupt wegen der Berechnung der Paschazeit muß ich ein für alle Mal auf meinen Excurs über diesen Gegenstand am Schlusse dieser Schrift verweisen.

gedacht werden müſſe, ergibt ſich aus folgenden Gründen: 1. Es ſind Magier, alſo nach dem damals herrſchenden Sprachgebrauche des Worts Aſtronomen oder Aſtrologen von Fach, welche den Stern und ſeine Bedeutung zuerſt wahrgenommen haben 2, 1. 16. Warum nun Magier, und warum wird, daß ſie es waren, ſo ausdrücklich hervorgehoben, während von ihnen ſonſt nicht einmal die Namen genannt ſind, wenn es ſich um ein Phänomen handeln ſollte, welches jeder Laie eben ſo gut beobachten konnte! 2. Im Texte iſt auch nicht mit einem Worte angedeutet, daß der erwähnte ἀστὴρ eine wunderbare Erſcheinung ſei oder ſein ſollte: mit welchem Rechte ſetzt man es alſo voraus? Man bedenke noch, daß die Übernatürlichkeit des Sterns, falls ſie der Evangeliſt angenommen hätte, doch gewiß mit großem Nachdruck hervorgehoben wäre, da ein ſolches Wunder unter den neuteſtamentlichen ſeines Gleichen ſuchen würde. Unter der Vorausſetzung eines ſingulären wunderbaren Phänomens würde 3. noch eine außerordentliche Erleuchtung der Magier erforderlich geweſen ſein, um daſſelbe für ein ſolches zu erkennen, wodurch erſtlich eine Geburt, und dann grade die des jüdiſchen Meſſias angedeutet wäre. Von einer ſolchen Erleuchtung ſteht im Texte nun Nichts, und ſelbſt Herodes erſchrickt nur über die Nachricht von dem damaligen Erſcheinen des Sterns; über die Nothwendigkeit ſeines Zuſammenhangs mit der Geburt des Meſſias äußert er nicht den geringſten Zweifel 2, 2. 3. Statt deſſen ſind 4. die Beſchreibungen des Sterns überall ſo, daß man an einen gewöhnlichen Stern denken muß. Dahin lautet ἐν τῇ ἀνατολῇ V. 2. und 9., mag man es nun mit Ideler a. a. O. II. S. 400. vom Oſten und Oſthimmel [1]), oder, was wahrſcheinlicher, von dem

1) Ideler, welcher den Stern von einer Conſtellation des Jupiter und Saturn verſteht, denkt bei ἀνατολῇ an ihre erſte Conjunction, die im Oſten geſchah. Da wir dieſelbe Conſtellation verſtehen, ſo hätten wir ſachlich Nichts einzuwenden. Allein durch den Text iſt dieſe Auslegung ſchwerlich gegeben. Denn was hat in dem begründenden Satze: denn wir ſahen ſeinen Stern am Oſthimmel V. 2., die Notiz am Oſthimmel mit der Frage: wo iſt der bereits geborne König der Juden? zu ſchaffen, während der Aufgang (ἀνατολῇ)

Aufgange des Sterns oder Sternbilds, wofür ἀνατέλλειν der gewöhnliche Ausdruck, deuten. Ferner das προάγειν V. 9. d. i. das Vorrücken des Sterns am Himmel in der Richtung nach Bethlehem, wohin damals auch die Magier gingen, und das στῆναι über einer Gegend oder einem Orte V. 9 [1]). Für die gewöhnliche Natur des Sterns ſpricht dann namentlich noch, daß er den Magiern nicht nur in ihrer Heimath erſchien V. 2., ſondern auch ſpäter, da ſie nach Bethlehem gingen V. 9., und zwar nach V. 16. [2]) ſelbſt noch 2 Jahre ſpäter, als

---

des Sterns nach der Meinung der Aſtrologen mit der Geburt des Meſſias in einem unleugbaren Zuſammenhange ſtand. Auch möchte die Erwähnung der Kunde von jener ἀνατολή die Frage des Herodes nach der Zeit τοῦ φαινομένου ἀστέρος erklären, deren Beantwortung ja durch das Daſein jener Kunde nothwendig bedingt war.

1) Joſephus ſagt ähnlich de bell. Jud. 6, 5. 3. ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἐστὴ ὁμφαίᾳ παραπλήσιον, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß jenes Geſtirn oberhalb der Stadt feſt geſtanden habe.

2) Merkwürdiger Weiſe hat dieſer V. 16. — ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω — mehreren Gelehrten, Lardner (The credibility of the gospel history Lond. ed. 3. 1741. I. 2. p. 715.), Münter (Stern der Weiſen S. 82 ff.) u. A., Veranlaſſung gegeben zu der Meinung, daß Chriſtus zu Lebzeiten des Herodes wenigſtens ſchon zwei Jahre alt geweſen, alſo wenigſtens zwei Jahre vor dem Tode des Herodes geboren ſein müſſe. Allein mit Recht hat man erwiedert, daß als Grund, warum Herodes Kinder von 2 Jahren und darunter in Bethlehem habe tödten laſſen, nicht die Zeit der Geburt Jeſu, die Herodes ja auch nicht wiſſen konnte, ſondern die Zeit, welche er von den Magiern erforſcht hatte, d. i. nach V. 7. die Zeit des erſchienenen Sterns angegeben werde. Vgl. Anger a. a. O. S. 10. Mithin erfolgte der Blutbefehl des Herodes etwa zwei Jahre nach der Erſcheinung des Sterns. Da aber dieſer Befehl nach V. 16. vgl. V. 12. kurz nach der Abreiſe der Magier in ihre Heimath erfolgt ſein muß, ſo erſchien der Stern den Magiern auch nach dem Zeitraum von etwa zwei Jahren. Beiläufig bemerke ich noch, daß kraft dieſer Faſſung auch der Vorwurf gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, daß die Tödtung der zweijährigen Kinder zu grauſam, weil ganz überflüſſig geweſen ſein würde, alſo unwahrſcheinlich ſei, und Herodes ſich mit der Tödtung der Neugebornen habe begnügen können, von ſelbſt wegfällt. Denn brachte er einmal die Erſcheinung des Sterns, die 2 Jahre vorher geſchah, zu der Ge-

er ihnen zuerſt erſchienen war. Eine nähere Beſtimmung des Sterns ergibt ſich endlich 5. aus dem Text von V. 2. Es iſt der Stern des Meſſias (ὁ ἀστὴρ αὐτοῦ sc. τοῦ βασιλέως τ. Ἰουδ.), und da von ihm auf deſſen Geburt geſchloſſen wird, ſo muß er zu dieſer in einer aſtrologiſchen Beziehung gedacht werden. Die Nativitätsſteller aber beſtimmten bekanntlich das Geſchick der einzelnen Individuen nach Stellung und Lauf der wirklichen Sterne. — Aus dieſen Gründen möchte ſich genügend ergeben, daß wir durch den Text des Matthäus berechtigt wie verpflichtet ſind, durch aſtronomiſche Ermittlung der Erſcheinungszeit des von ihm erwähnten Sterns eine Beſtimmung des Geburtsjahrs Jeſu zu verſuchen.

Unterſuchen wir jetzt, ob ſich durch die Geſchichte der meſſianiſchen Erwartungen oder der Aſtrologie nichts Näheres über die Beſchaffenheit des erwähnten ἀστὴρ feſtſtellen läßt. Die Magier theilen ihre Erzählung über das geſchaute Geſtirn freilich zunächſt, wie es ſcheint, vornämlich dem Herodes mit V. 2 und 3., und dieſer verhandelt mit ihnen heimlich (λάθρα) über die Erſcheinungszeit des Sterns V. 7. und giebt ihnen Aufträge in Bezug auf den neugebornen Meſſias. Dennoch ſcheint die Vorausſetzung eines für die Geburt des Judenkönigs bedeutungsvollen Sterns nicht von den Magiern zuerſt ausgegangen, ſondern bereits ein Beſtandtheil des Volksglaubens geweſen zu ſein. Denn jene reden nicht nur von dem Sterne des Meſſias wie von einer bekannten und allgemein erwarteten Sache — „wir haben ſeinen Stern im Aufgange geſehen“ — und die Hörer laſſen ſich über ſeinen Zuſammenhang mit der Geburt des Meſſias gar nicht weiter belehren, ſondern es wird durch jene Nachricht der Magier mit dem Herodes zugleich ganz Jeruſalem, d. i. wenn auch hyperboliſch gebraucht, doch immer ein großer Theil Jeruſalems, der alſo an ſeine Bedeutſamkeit geglaubt haben muß, in Aufregung gebracht. Aber indem wir zugeben, was wohl zugegeben wer-

---

burt des Meſſias in aſtrologiſche Beziehung, ſo mußte er, um ſich des Untergangs des meſſianiſchen Kindes zu vergewiſſern, grade die zweijährigen Kinder am erſten tödten.

den muß, daß die damalige Chriſtologie hiernach die Erſcheinung eines Sterns als Zeichen der Geburt des Meſſias erwartete, ſo thun wir dem hiſtoriſchen Charakter unſerer Erzählung keinen Abbruch; denn dieſe Ausbildung der Chriſtologie iſt in jenem der Aſtrologie ſehr ergebenen Zeitalter nicht nur höchſt natürlich, ſondern läßt ſich auch aus andern hiſtoriſchen Documenten darthun. Winer Bibl. Realwört. in dem gründlich gearbeiteten Artikel über den Stern der Weiſen ſagt: „Daß nach dem aſtrolog. Glauben der alten Welt durch Geſtirne, beſonders Kometen, und durch Conſtellationen außerordentliche Begebenheiten, insbeſondere die Geburt und der Tod ausgezeichneter oder hochgeſtellter Menſchen angezeigt wurde, iſt bekannt, vgl. Lucan. 1, 529. Suet. Caes. 88. Senec. Nat. Q. 1, 1. Joseph. bell. jud. 6, 5. 3. Serv. ad Virg. Ecl. 9, 47. Justin. 37, 2. Lamprid. Alex. Sev. 12. Daß auch die Juden ein himmliſches Phänomen mit der Geburt ihres Meſſias in Verbindung brachten, läßt ſich wohl bei der aſtrologiſchen Richtung der Zeit und nach der frühzeitig als meſſianiſch gefaßten Stelle Num. 24, 17. kaum bezweifeln. Hiſtoriſch belegt iſt der Glaube an das Meſſiasgeſtirn aber erſt für die Zeit nach Chriſtus aus dem B. Sohar und Peſikta Sotarta, vgl. Berthold Christ. p. 55 sqq.“ Neben unſerer Stelle und einigen Targum, deren Anſicht man aus ihrer Überſetzung der Schriftſtelle 4 Moſ. 24, 17. erſieht, möchten jedoch folgende beide die älteſten hergehörigen Documente ſein: die Stelle aus dem testament. XII Patriarcharum [1]), test. Levi 18.: καὶ ἀναστήσει ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως, φωτίζον φῶς γνώσεως κ.τ.λ. und die Erſcheinung des Pſeudomeſſias zu den Zeiten

1) Das Teſtament der 12 Patriarchen iſt um 100 n. Chr. verfaßt. Vgl. meine Schrift: Zur Auslegung und Kritik S. 226. und beſonders S. 229. Note b. Die Neigung jener Zeit, das Schickſal der Menſchen im Zuſammenhange mit dem Laufe der Geſtirne zu denken, hat ſich auch in dem Streben beurkundet, die menſchliche Entwicklung und ihr Ende in chronologiſch ſich ſtreng correſpondirenden Cyklen abzugränzen, deren Entſtehung ohne aſtronomiſche Kunde und aſtrologiſches Vorurtheil ſchwer zu erklären ſein möchte, und von denen ich a. a. O. einige beſonders dunkle aufzuklären verſucht habe.

erhalten dagegen grade dies eine Jahr mehr, wenn wir nach jenem von den Talmudiſten angeführten Grundſatze rechnen; denn dann iſt die Zeit von der Eroberung Jeruſalems von Sivan 691 bis Niſan 692 gleich einem Jahre und die Zeit von Niſan bis Sivan 717 wieder gleich einem Jahre, alſo der nach gewöhnlicher Rechnung einjährige Zeitraum gleich einem zweijährigen. Ferner zählt Joſephus Ant. 20, 10. von dem Regierungsantritt des Herodes bis zur Zerſtörung des Tempels unter Titus, d. i. von Sivan 717 bis zum 10ten Abi 823, 107 Jahre. Nach der gewöhnlichen Rechnung ſind es nur 106 Jahre und 1 bis 2 Monate. Wenn wir aber mit Anger den Regierungsantritt des Herodes auf den 10ten Tiſchri ſetzen, ſo ſind es nicht einmal volle 106 Jahre. — Doch ich will nicht länger mit Beiſpielen ermüden. Der Grundſatz möge ſich ſofort praktiſch an der Regierungszeit des Herodes und ſeiner unmittelbaren Nachfolger bewähren, und ich hoffe, daß bei ſeiner Anerkennung auch dieſe Partie der Joſephiſchen Chronologie vollkommen licht werde. Sehen wir alſo jetzt auf die aus Ant. 17, 8. 1. genommenen zwei chronologiſchen Data über den Tod des Herodes zurück. 34 Jahre nach der Eroberung Jeruſalems Sivan 717 u. c. führen uns, indem das 33ſte Jahr vor dem 1ſten Niſan 750 endet, nur in den Anfang des Niſan dieſes Jahrs. Daſſelbe gilt von der andern Beſtimmung, 37 Jahre nach ſeiner 714 u. c. geſchehenen Ernennung zum Könige, welche Ernennung indeß, ſchon wegen der oben genannten parallelen Zeitangabe, deren terminus a quo wir nach ihrem Monate (Sivan) [1]) beſtimmen können, früheſtens am 1ſten Niſan 714 erfolgt ſein kann.

---

des Niſan im Jahre 53 n. Ch. bezeichneten, um zu dem Reſultate zu gelangen, daß Agrippa II. früheſtens Niſan 50 n. Chr. Herr von Chalcis geworden ſein könne. Unter dieſer Vorausſetzung würde letzterer aber 66 n. Ch. im Monat Artemiſius, in welchem der jüdiſche Krieg begann, auch nach der von uns angenommenen Zeitrechnung noch in ſeinem 17ten Regierungsjahre, wie de bell. Jud. 2, 14. 4. behauptet wird, geſtanden haben.

1) Für dieſes Reſultat würde es ſelbſt keinen Unterſchied machen, wenn auch ſtatt Sivan der Monat Tiſchri anzunehmen wäre, denn nur,

Eine beſtätigende Rechnungsprobe ergiebt ſich, wenn wir die Regierungsjahre der unmittelbaren Söhne und Nachfolger Herodes des Großen, Herodes Antipas und Archelaus, berückſichtigen. Erſterer ward, wie Noris in ſeiner epist. ad P. Ant. Pagium de nummis Herodis Ant. Opp. tom. II. p. 646—665. gezeigt hat, gegen den Herbſt 792 u. c. von Caligula nach Lyon ins Exil geſchickt, vgl. Joſ. Ant. 18, 7. 2., als er im 43ſten Jahre ſeiner Regierung [1]) ſtand. Sein 43ſtes Regierungsjahr begann mit dem 1ſten Niſan 792 u. c., von dieſem Datum die übrigen 42 Jahre ſubtrahirt gelangen wir ebenfalls bis ins Jahr 750, aber in dieſem höchſtens bis zum 1ſten Niſan. Archelaus ward, wie Dio 55, 27. ſagt, unter den Conſuln M. Ämilius Lepidus u. L. Arruntius, alſo 759 u. c. von Auguſt nach Vienne ins Exil geſchickt, wie Joſephus Ant. 17, 13. 2. vgl. in ſeiner vita §. 1. angiebt, im zehnten, oder wie er wegen der Hinzufügung des Traums von den 9 vollen Ähren von ſeiner ſonſtigen Weiſe etwas abweichend de bell. Jud. 2, 7. 3. ſagt, im 9ten Jahre ſeiner Herrſchaft, d. i. nachdem er 9 Jahre und etwas darüber regiert hatte. Die 9 Jahre reichen vom 1ſten Niſan 750 bis zum 1ſten Niſan 759 u. c., und wir erhalten 10 Jahre, wenn er nach dem 1ſten Niſan 759 [2]) verbannt wurde. Alle dieſe Data führen daher auf das Reſultat, daß Herodes der Große früheſtens am 1ſten Ni-

---

wenn der Regierungsantritt des Herodes vor Niſan 717 fiele, würde ſein 34ſtes Jahr vor Niſan 750 zu Ende gehen. Dann müßte natürlich aber auch der Anfang des 37ſten Jahrs ſeiner Ernennung zum König vor Niſan 714 geſetzt werden können.

1) Wir haben noch drei Münzen von ihm mit der Inſchrift: *ΗΡΩΔΗΣ ΤΕΤΡΑΡΧΗΣ* L. *ΜΓ*, alſo mit dem Regierungsjahre 43. Vaillant und Galland wollen noch eine andere Münze mit der Jahrszahl *ΜΑ* geſehen haben, doch wird an der Exiſtenz einer ſolchen mit Recht gezweifelt, vgl. Eckhel doctr. numorum vett. III. p. 486—489. Sanclement. de vulg. aerae emendatione III. 1.

2) Hiermit ſtimmt die Angabe des Joſephus Ant. 18, 2. 1., daß der Cenſus des Quirinus im 37ten Jahre nach der Schlacht bei Actium gehalten ſei. Denn da dieſe nach Dio 51, 1. und 50, 10. am 2ten Septbr. 723 a. u. (31 v. Ch.) geſchlagen wurde, ſo begann das 37te Jahr nach demſelben mit dem 2ten Septbr. 759.

ſan 750, und ſpäteſtens vor dem 1ſten Niſan 751 geſtorben ſein muß. Innerhalb dieſer beiden Termine läßt ſich der Todestag des Herodes indeß noch näher beſtimmen. Gleich nach dem Tode des Herodes fiel nämlich das Paſcha oder der 15te Niſan Antiq. 17, 9. 3., und vorauf ging noch das ſiebentägige Todtenfeſt, welches Archelaus für ſeinen Vater anſtellen ließ Ant. 17, 8. 4. de bell. Jud. 2, 1. Mithin fällt der Tod des Herodes etwa 7 Tage vor dem Paſcha 750, alſo in die erſten 8 Tage des Niſan 750 [1]) u. c. Eine merkwürdige Beſtätigung empfängt dieſe Zeitbeſtimmung durch die Angabe des Joſephus, daß kurz vor ſeinem Tode ſich eine Mondfinſterniß ereignet habe Ant. 17, 6. 4. Eine ſolche für Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß hat ſich nämlich wirklich um jene Zeit in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März zugetragen, wie Ideler und Wurm darthun, und zwar nach Idelers Beſtimmung a. a. O. II. S. 392. (vgl. Wurm in Bengels Archiv [2]) Bd. 2. S. 54.) in der Nacht vom 12ten auf den 13ten März, Anfang 1 U. 48′, Ende 4 U. 12′. Der ſichtbare Vollmond im Niſan oder der 15te Niſan fiel im Jahre 750 u. c. auf den 12ten April [3]). Wenn alſo nach

1) Einige Chronologen wie Uſher (annales vet. et nov. test. ad ann. IV a. Ch. p. 570.), Noris a. a. O. S. 654 u. A., der apokryphiſchen Nachricht in dem Tractat. מגלה תענית zu dem 7ten Kislev über den Todestag des Herodes vertrauend, ſetzen denſelben auf den 25ſten Novbr. Vgl. dagegen Ideler Handb. d. Chronol. a. a. O. II S. 393. und Anger a. a. O. S. 9.

2) Wurm erwägend, daß ein aſtronomiſches Datum einen über alle Zweifel erhabenen Stützpunct gebe, hat ſich der dankbaren Mühe unterzogen, ſämmtliche Mondfinſterniſſe für die Jahre 6 bis 1 v. Ch. zu berechnen und a. a. O. die gefundenen Reſultate in einer Tabelle mitgetheilt. Das Reſultat für die Jahre 750 und 751, welche für das Todesjahr des Herodes nur in Betracht kommen können, iſt, daß 750 nur eine in Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß, nämlich die angegebene, 751 aber überhaupt keine Mondfinſterniß hatte. Die nächſt vorausgehende in Jeruſalem ſichtbare Mondfinſterniß fiel erſt auf den 15ten Septbr. 749 u. c. Wieder eine glänzende Beſtätigung, daß Herodes um Oſtern 750 geſtorben ſein muß.

3) Vgl. Piper de externa Vitae Jesu chronologia recte constituenda.

dem Vorhergehenden Herodes etwa 7 Tage vorher, also in den ersten Tagen des April gestorben sein muß, so harmonirt auch dieses Zeitmerkmal aufs beste mit dem Datum der Mondfinsterniß. Beweisen nun aber alle diese Data, daß Herodes in den ersten Tagen des Nisan 750 gestorben ist, so muß Jesus, weil noch während seiner Regierung, jedenfalls vor dem Nisan 750 geboren sein, also würde die Dionysische Ära wenigstens 4 Jahre zu wenig zählen. Dies ist auch die herrschende Ansicht der gegenwärtigen Chronologen, nur wenige aber, wie z. B. Anger, glauben in dieser Unbestimmtheit stehen bleiben zu müssen. Denn eine größere Bestimmtheit ergibt sich schon bei Betrachtung

des zweiten Datums oder des Matth. 2, 1—22. erwähnten Sterns der Weisen. Man hat freilich nicht selten den Stern der Weisen mit dem Stein der Weisen in eine Kategorie bringen wollen. Indeß versteht sich von selbst, daß ein solcher Verdacht, wenigstens sofern er nichts weiter ist als die aprioriſche Voraussetzung der historischen Unglaubwürdigkeit des evangelischen Berichts, uns nicht verhindern darf, die Möglichkeit einer chronologischen Bestimmung jenes Sterns zu untersuchen.

Vor allen Dingen fragt sich, ob der Bericht selber uns das Recht giebt oder gar die Verpflichtung auflegt, seis an einen wirklichen Stern oder eine Gruppe von wirklichen Sternen zu denken; denn natürlich unter dieser Voraussetzung allein kann seine Erscheinung dem astronomischen Calcul unterworfen werden, was dagegen, wenn er, wie Manche annehmen, ein außerordentliches, für eine vorübergehende Zeit übernatürlich geschaffenes, mythisches oder historisches Meteor wäre, von vorn herein abgewiesen werden müßte. Daß nun an einen eigentlichen, also mittelst der Astronomie zu berechnenden Stern

---

Gott. 1835. 4. pag. 25. Nicht nur wegen dieser Berechnung des 15ten Nisan im Jahre 750 u. c., sondern überhaupt wegen der Berechnung der Paschazeit muß ich ein für alle Mal auf meinen Excurs über diesen Gegenstand am Schlusse dieser Schrift verweisen.

gedacht werden müſſe, ergibt ſich aus folgenden Gründen: 1. Es ſind Magier, alſo nach dem damals herrſchenden Sprachgebrauche des Worts Aſtronomen oder Aſtrologen von Fach, welche den Stern und ſeine Bedeutung zuerſt wahrgenommen haben 2, 1. 16. Warum nun Magier, und warum wird, daß ſie es waren, ſo ausdrücklich hervorgehoben, während von ihnen ſonſt nicht einmal die Namen genannt ſind, wenn es ſich um ein Phänomen handeln ſollte, welches jeder Laie eben ſo gut beobachten konnte! 2. Im Texte iſt auch nicht mit einem Worte angedeutet, daß der erwähnte ἀστήρ eine wunderbare Erſcheinung ſei oder ſein ſollte: mit welchem Rechte ſetzt man es alſo voraus? Man bedenke noch, daß die Übernatürlichkeit des Sterns, falls ſie der Evangeliſt angenommen hätte, doch gewiß mit großem Nachdruck hervorgehoben wäre, da ein ſolches Wunder unter den neuteſtamentlichen ſeines Gleichen ſuchen würde. Unter der Vorausſetzung eines ſingulären wunderbaren Phänomens würde 3. noch eine außerordentliche Erleuchtung der Magier erforderlich geweſen ſein, um daſſelbe für ein ſolches zu erkennen, wodurch erſtlich eine Geburt, und dann grade die des jüdiſchen Meſſias angedeutet wäre. Von einer ſolchen Erleuchtung ſteht im Texte nun Nichts, und ſelbſt Herodes erſchrickt nur über die Nachricht von dem damaligen Erſcheinen des Sterns; über die Nothwendigkeit ſeines Zuſammenhangs mit der Geburt des Meſſias äußert er nicht den geringſten Zweifel 2, 2. 3. Statt deſſen ſind 4. die Beſchreibungen des Sterns überall ſo, daß man an einen gewöhnlichen Stern denken muß. Dahin lautet ἐν τῇ ἀνατολῇ V. 2. und 9., mag man es nun mit Ideler a. a. O. II. S. 400. vom Oſten und Oſthimmel [1]), oder, was wahrſcheinlicher, von dem

1) Ideler, welcher den Stern von einer Conſtellation des Jupiter und Saturn verſteht, denkt bei ἀνατολῇ an ihre erſte Conjunction, die im Oſten geſchah. Da wir dieſelbe Conſtellation verſtehen, ſo hätten wir ſachlich Nichts einzuwenden. Allein durch den Text iſt dieſe Auslegung ſchwerlich gegeben. Denn was hat in dem begründenden Satze: denn wir ſahen ſeinen Stern am Oſthimmel V. 2., die Notiz am Oſthimmel mit der Frage: wo iſt der bereits geborne König der Juden? zu ſchaffen, während der Aufgang (ἀνατολή)

Aufgange des Sterns oder Sternbilds, wofür ἀνατέλλειν der gewöhnliche Ausdruck, deuten. Ferner das προάγειν V. 9. d. i. das Vorrücken des Sterns am Himmel in der Richtung nach Bethlehem, wohin damals auch die Magier gingen, und das στῆναι über einer Gegend oder einem Orte V. 9 [1]). Für die gewöhnliche Natur des Sterns ſpricht dann namentlich noch, daß er den Magiern nicht nur in ihrer Heimath erſchien V. 2., ſondern auch ſpäter, da ſie nach Bethlehem gingen V. 9., und zwar nach V. 16. [2]) ſelbſt noch 2 Jahre ſpäter, als

---

des Sterns nach der Meinung der Aſtrologen mit der Geburt des Meſſias in einem unleugbaren Zuſammenhange ſtand. Auch möchte die Erwähnung der Kunde von jener ἀνατολή die Frage des Herodes nach der Zeit τοῦ φαινομένου ἀστέρος erklären, deren Beantwortung ja durch das Daſein jener Kunde nothwendig bedingt war.

1) Joſephus ſagt ähnlich de bell. Jud. 6, 5. 3. ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον, ohne damit ausdrücken zu wollen, daß jenes Geſtirn oberhalb der Stadt feſt geſtanden habe.

2) Merkwürdiger Weiſe hat dieſer V. 16. — ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω — mehreren Gelehrten, Lardner (The credibility of the gospel history Lond. ed. 3. 1741. I. 2. p. 715.), Münter (Stern der Weiſen S. 82 ff.) u. A., Veranlaſſung gegeben zu der Meinung, daß Chriſtus zu Lebzeiten des Herodes wenigſtens ſchon zwei Jahre alt geweſen, alſo wenigſtens zwei Jahre vor dem Tode des Herodes geboren ſein müſſe. Allein mit Recht hat man erwiedert, daß als Grund, warum Herodes Kinder von 2 Jahren und darunter in Bethlehem habe tödten laſſen, nicht die Zeit der Geburt Jeſu, die Herodes ja auch nicht wiſſen konnte, ſondern die Zeit, welche er von den Magiern erforſcht hatte, d. i. nach V. 7. die Zeit des erſchienenen Sterns angegeben werde. Vgl. Anger a. a. O. S. 10. Mithin erfolgte der Blutbefehl des Herodes etwa zwei Jahre nach der Erſcheinung des Sterns. Da aber dieſer Befehl nach V. 16. vgl. V. 12. kurz nach der Abreiſe der Magier in ihre Heimath erfolgt ſein muß, ſo erſchien der Stern den Magiern auch nach dem Zeitraum von etwa zwei Jahren. Beiläufig bemerke ich noch, daß kraft dieſer Faſſung auch der Vorwurf gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts, daß die Tödtung der zweijährigen Kinder zu grauſam, weil ganz überflüſſig geweſen ſein würde, alſo unwahrſcheinlich ſei, und Herodes ſich mit der Tödtung der Neugebornen habe begnügen können, von ſelbſt wegfällt. Denn brachte er einmal die Erſcheinung des Sterns, die 2 Jahre vorher geſchah, zu der Ge-

er ihnen zuerſt erſchienen war. Eine nähere Beſtimmung des Sterns ergibt ſich endlich 5. aus dem Text von V. 2. Es iſt der Stern des Meſſias (ὁ ἀστὴρ αὐτοῦ sc. τοῦ βασιλέως τ. Ἰουδ.), und da von ihm auf deſſen Geburt geſchloſſen wird, ſo muß er zu dieſer in einer aſtrologiſchen Beziehung gedacht werden. Die Nativitätsſteller aber beſtimmten bekanntlich das Geſchick der einzelnen Individuen nach Stellung und Lauf der wirklichen Sterne. — Aus dieſen Gründen möchte ſich genügend ergeben, daß wir durch den Text des Matthäus berechtigt wie verpflichtet ſind, durch aſtronomiſche Ermittlung der Erſcheinungszeit des von ihm erwähnten Sterns eine Beſtimmung des Geburtsjahrs Jeſu zu verſuchen.

Unterſuchen wir jetzt, ob ſich durch die Geſchichte der meſſianiſchen Erwartungen oder der Aſtrologie nichts Näheres über die Beſchaffenheit des erwähnten ἀστὴρ feſtſtellen läßt. Die Magier theilen ihre Erzählung über das geſchaute Geſtirn freilich zunächſt, wie es ſcheint, vornämlich dem Herodes mit V. 2 und 3., und dieſer verhandelt mit ihnen heimlich (λάθρα) über die Erſcheinungszeit des Sterns V. 7. und giebt ihnen Aufträge in Bezug auf den neugebornen Meſſias. Dennoch ſcheint die Vorausſetzung eines für die Geburt des Judenkönigs bedeutungsvollen Sterns nicht von den Magiern zuerſt ausgegangen, ſondern bereits ein Beſtandtheil des Volksglaubens geweſen zu ſein. Denn jene reden nicht nur von dem Sterne des Meſſias wie von einer bekannten und allgemein erwarteten Sache — „wir haben ſeinen Stern im Aufgange geſehen“ — und die Hörer laſſen ſich über ſeinen Zuſammenhang mit der Geburt des Meſſias gar nicht weiter belehren, ſondern es wird durch jene Nachricht der Magier mit dem Herodes zugleich ganz Jeruſalem, d. i. wenn auch hyperboliſch gebraucht, doch immer ein großer Theil Jeruſalems, der alſo an ſeine Bedeutſamkeit geglaubt haben muß, in Aufregung gebracht. Aber indem wir zugeben, was wohl zugegeben wer-

---

burt des Meſſias in aſtrologiſche Beziehung, ſo mußte er, um ſich des Untergangs des meſſianiſchen Kindes zu vergewiſſern, grade die zweijährigen Kinder am erſten tödten.

den muß, daß die damalige Christologie hiernach die Erscheinung eines Sterns als Zeichen der Geburt des Messias erwartete, so thun wir dem historischen Charakter unserer Erzählung keinen Abbruch; denn diese Ausbildung der Christologie ist in jenem der Astrologie sehr ergebenen Zeitalter nicht nur höchst natürlich, sondern läßt sich auch aus andern historischen Documenten darthun. Winer Bibl. Realwört. in dem gründlich gearbeiteten Artikel über den Stern der Weisen sagt: „Daß nach dem astrolog. Glauben der alten Welt durch Gestirne, besonders Kometen, und durch Constellationen außerordentliche Begebenheiten, insbesondere die Geburt und der Tod ausgezeichneter oder hochgestellter Menschen angezeigt wurde, ist bekannt, vgl. Lucan. 1, 529. Suet. Caes. 88. Senec. Nat. Q. 1, 1. Joseph. bell. jud. 6, 5. 3. Serv. ad Virg. Ecl. 9, 47. Justin. 37, 2. Lamprid. Alex. Sev. 12. Daß auch die Juden ein himmlisches Phänomen mit der Geburt ihres Messias in Verbindung brachten, läßt sich wohl bei der astrologischen Richtung der Zeit und nach der frühzeitig als messianisch gefaßten Stelle Num. 24, 17. kaum bezweifeln. Historisch belegt ist der Glaube an das Messiasgestirn aber erst für die Zeit nach Christus aus dem B. Sohar und Pesikta Sotarta, vgl. Berthold Christ. p. 55 sqq." Neben unserer Stelle und einigen Targum, deren Ansicht man aus ihrer Übersetzung der Schriftstelle 4 Mos. 24, 17. ersieht, möchten jedoch folgende beide die ältesten hergehörigen Documente sein: die Stelle aus dem testament. XII Patriarcharum [1]), test. Levi 18.: *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως, φωτίζον φῶς γνώσεως* κ. τ. λ. und die Erscheinung des Pseudomessias zu den Zeiten

1) Das Testament der 12 Patriarchen ist um 100 n. Chr. verfaßt. Vgl. meine Schrift: Zur Auslegung und Kritik S. 226. und besonders S. 229. Note b. Die Neigung jener Zeit, das Schicksal der Menschen im Zusammenhange mit dem Laufe der Gestirne zu denken, hat sich auch in dem Streben beurkundet, die menschliche Entwicklung und ihr Ende in chronologisch sich streng correspondirenden Cyklen abzugränzen, deren Entstehung ohne astronomische Kunde und astrologisches Vorurtheil schwer zu erklären sein möchte, und von denen ich a. a. O. einige besonders dunkle aufzuklären versucht habe.

Hadrians, welcher sich mit Bezug auf jene Stelle im 4ten Buch Mosis den Namen בר כוכבא (Sohn des Sterns) [1]) gab und von Seiten der Judenschaft eben deßwegen einen so entschiedenen Gehorsam fand, weil man durch ihn die alte Weissagung des Bileam erfüllt wähnte. Spätere sagenhafte Ausschmückungen lediglich des Sterns bei unseren Evangelisten finden sich in den apokryphischen Evangelien und bei einigen Kirchenvätern, worüber Thilo cod. apocr. I. S. 390. eine gelehrte Nachweisung gegeben hat. Die Erwartung eines solchen Messiassterns muß daher wirklich als im Glauben des jüdischen Volks bereits daseiend angenommen und kann selbst von der mythischen Ansicht nicht entbehrt werden, weil sonst grade sie die Entstehung unserer Erzählung am wenigsten zu begreifen vermöchte [2]).

Das Verdienst, die astronomisch chronologische Bestimmung des Sterns in unserm evangelischen Berichte zuerst zum Stützpuncte seiner Untersuchungen über das Geburtsjahr Jesu genommen zu haben, gebührt dem berühmten Astronomen Keppler. Von ihm sind unter heftigem Widerspruch der gleichzeitigen Gelehrten Röslin und Sethus Calvisius mehrere [3])

1) Vgl. Münter, der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian. 1821. 8. Trotz aller Nachforschungen ist es mir nicht möglich gewesen, eine Notiz über das Geburtsjahr Barkochba's aufzufinden. Denn ich vermuthe, da selbst der berühmte Rabbi Akiba sich für ihn erklärte und sein specifisch messianischer Charakter durch den nach 4 Mos. a. a. O. auszulegenden Beinamen Sohn des Gestirns bezeichnet wurde, daß grade seine Geburt durch die Erscheinung eines Gestirns ausgezeichnet war, dessen Kunde auf unsere evangelische Erzählung ein erklärendes und bestätigendes Licht werfen müßte. Dürfte ich aus Analogie unsers Messiasgestirns eine Vermuthung aufstellen, so müßte er 847 u. c. oder 94 n. Ch. geboren sein, was auch zu den Jahren seiner Pseudomessiasherrschaft recht gut passen würde.

2) Vgl. Strauß das Leben Jesu 2te Aufl. S. 288 ff., wo aber, aus begreiflichen Gründen, zwischen dem evangelischen Berichte und der spätern Sage über die Beschaffenheit des Sterns kein fester Unterschied gemacht wird.

3) Kepplers Hauptschriften sind: De Jesu Christi servatoris nostri vero

Schriften über dieſen Gegenſtand herausgekommen. Auf die chronologiſche Bedeutſamkeit der Kepplerſchen Anſicht, die lange Zeit vergeſſen war, hat zuerſt [1]) wieder der gelehrte däniſche Biſchof Münter aufmerkſam gemacht. In Folge davon iſt dieſelbe auch von den neuern Aſtronomen Pfaff [2]), Schubert [3]), Ideler a. a. O. und Encke wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Während zu Kepplers Zeit von den Theologen über das Geburtsjahr Jeſu heftig geſtritten wurde, zeigte ſich am Ende des Jahres 1603 ein Phänomen am Sternenhimmel, welches auch dieſen berühmten Aſtronomen in die Reihen der Kämpfer führte. Es fiel nämlich in jenes Jahr (den 17ten Decbr.) eine Conjunction der beiden Planeten Jupiter und Saturn. Im Frühling 1604 kam der Mars noch hinzu und im Herbſt gar noch ein neuer fixſternartiger Körper, welcher ſich in der Nähe jener beiden Planeten am öſtlichen Fuße des Schlangenträgers [4]) befand und, anfangs ein Stern erſter Größe und ſehr hell leuchtend, allmälig immer mehr erloſch, bis er im October 1605 kaum mehr zu ſehen war und endlich im März 1606 völlig verſchwand. Da die Aſtrologen von jeher, alſo auch

anno natalitio. Franc. 1606. 4. und De vero anno, quo aeternus dei filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae assumpsit. Ibid. 1614. 4. Vgl. den ſelten gewordenen Tractat, worin zugleich die Geſchichte des Streits, in welchem Keppler allen Anfeindungen entſchieden überlegen war, enthalten iſt: Wiederholter Außführlicher Teutſcher Bericht, das unſer Herr und Hailand Jeſus Chriſtus nit nuhr ein Jahr vor dem anfang unſerer heutigen tags gebrauchigen Jahrzahl geboren ſey: wie D. Helisaeus Röslinus — fürgibt: auch nit nuhr zwey Jahr, wie Scaliger und Calvisius Chronologi mit vilen alten Kirchen Scribenten darfür halten, ſondern fünff gantzer Jahr. — — — Geſtelt durch Johan Kepplern, der Röm. May. u. ſ. w. Mathematicum. Straßburg 1613. 4.

1) In einem Programm vom Jahre 1821, ſpäter und vorzugsweiſe in der ſchon öfter citirten Schrift: der Stern der Weiſen. Kopenh. 1827. 8.

2) Das Licht und die Weltgegenden ſammt einer Abhandlung über Planeten-Conjunctionen und den Stern der drei Weiſen. Bamberg 1821. S. 166 ff.

3) Vermiſchte Schriften. Bd. 1. S. 71.

4) Vgl. Keppler De nova stella in pede Serpentarii. 1606. 4.

wohl die Magier des Matthäus, wie der gelehrte Keppler wußte, auf die etwa alle 20 Jahre wiederkehrende Conjunction der beiden Planeten Jupiter und Saturn ein großes Gewicht gelegt und deßhalb ſelbſt den Thierkreis, den jene in beinahe 800 Jahren durchläuft, in 4 Trigone [1]) eingetheilt hatten, ſo unterſuchte er, ob nicht auch eine ſolche Conjunction kurz vor dem Beginn der Dionyſiſchen Äre, wohin die Geburt Jeſu nach hiſtoriſchen Datis zu ſetzen ſei, Statt gefunden habe. Er fand das merkwürdige Reſultat, daß jene Conjunction ſich im Jahre 747 u. c. und zwar in der letzten Hälfte der Fiſche, nahe dem Widderpuncte, dreimal zugetragen habe, während im Frühling des folgenden Jahrs noch der Planet Mars hinzukam, und erklärte den Stern, welchen die Magier aus dem Morgenlande um die Geburt Chriſti ſahen, für identiſch mit der Vereinigung [2]) jener drei obern Planeten, zu denen noch ein außerordentlicher Stern, wie zu ſeiner Zeit der neue Stern im Fuße des Schlangenträgers, hinzugekommen zu ſein ſcheine: die Geburt Jeſu ſetzte er aber ins Jahr 748 u. c. Ideler nun, die Kepplerſche Anſicht weiter verfolgend, hat uns zwei Berechnungen der Conjunctionen der beiden Planeten gegeben, in ſ.

---

1) Folgendes ſind die vier Trigone:

Widder, Löwe, Schütze,
Stier, Jungfrau, Steinbock,
Zwillinge, Waage, Waſſermann,
Krebs, Skorpion, Fiſche.

Das erſte hieß das feurige, das zweite das irdiſche, das dritte das luftige, das vierte das wäßrige. Vgl. J. W. Pfaff Aſtrologie. Nürnb. 1816. S. 119.

2) Man hat wohl den Einwurf gemacht, daß bei Matthäus nur ein einzelner Stern (ἀστήρ), keine Gruppe von Sternen (ἄστρον) erwähnt werde. Dagegen hat indeß ſchon Ideler erwiedert, daß eine Verwechſelung von ἀστήρ und ἄστρον auch ſonſt nicht ſelten ſei, vgl. die Nachweiſung bei Münter S. 19 ff., am wenigſten aber darf man an einer ſolchen Verwechſelung in populären Schriften Anſtoß nehmen, wie Neander und Winer hervorheben. Übrigens wird der erwartete Meſſiasſtern ausdrücklich auch ἄστρον genannt, z. B. ſchon in der Überſetzung der LXX von 4 Moſ. 24, 17. und im testam. XII Patriarch. a. a. O. vgl. oben S. 61.

Hbb. der Chronol. II. 406. 407. und s. Lhrb. der Chronol. S. 428. 429., von denen die letzte und genaueste nach Encke für die drei planetarischen Conjunctionen folgende Bestimmungen mittheilt: die erste traf auf den 29sten Mai im 21° der Fische, (vor Sonnenaufgang waren die Planeten am Osthimmel sichtbar, und Jupiter und Saturn waren nur 1 Grad von einander entfernt) die zweite auf den 1sten Octbr. im 18° der Fische und die dritte auf den 5ten Decbr. im 16° der Fische. Die Geburt Jesu setzt Ideler demnach ins Jahr 747 u. c., wie vor ihm Sanclemente aus andern Gründen, die jener billigt, gethan hatte. Allein theils sind diese nicht stichhaltig, und namentlich streiten gegen jene Ansicht die beiden chronologischen Data, die wir noch zu behandeln haben, theils wird dieselbe durch den evangelischen Bericht selber widerlegt. Denn wie wir S. 59. Note 2. gesehen haben, so gingen die Magier ast zwei Jahre nach der Zeit, da sie zuerst den Messiasstern gesehen hatten, nach Bethlehem. Die an sich nun noch mögliche Voraussetzung, daß Jesus 2 Jahre vor ihrer Ankunft geboren sei, ist aber ebenfalls durch den Text ausgeschlossen. Denn theils führt die ganze Darstellung des Matthäus auf die Annahme, daß die Magier bald nach seiner Geburt nach Bethlehem kamen, namentlich V. 1. *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος, ἰδοὺ — παρεγένοντο*, vgl. V. 10., theils ist Bethlehem auch bei Matthäus nur als provisorischer Aufenthaltsort, nicht als eigentlicher Wohnort der Eltern Jesu zu denken, vgl. S. 41. Wenn also die Ankunft der Magier mit der Geburt [1]) Jesu

1) Wie jener Stern 4 Mos. a. a. O. nur in Folge einer entschieden astrologischen Neigung im eigentlichen Sinne verstanden werden konnte, so ist in Folge dieses Mißverständnisses die entstandene Messiashoffnung auch nie eine wahre Weissagung gewesen. Da jenes Gestirn aber nur in dem Glauben der damaligen Juden, nicht in der Wirklichkeit des messianischen Lebens Jesu von Bedeutung war, so kann man auch nichts dogmatisch Gefährliches in dem astrologischen Charakter unserer Erzählung finden, vor dem sogar Strauß noch warnt Bd. 1. S. 287. und über welchen sich schon die Kirchenväter viele Gedanken gemacht haben. Vgl. Thilo, programma in sacris Chr. natal. Hal. 1834. 4. S. 14—17. Hätte Matthäus die Er-

faſt gleichzeitig zu ſetzen iſt, die Magier aber erſt zwei Jahre nach der Erſcheinung des Königsgeſtirns angekommen ſind, ſo folgt, da letzteres im Jahre 747 u. c. erſchienen iſt, daß Jeſus 2 Jahre ſpäter, früheſtens im Laufe des Jahrs 749 u. c., oder wenn wir mit Keppler von der Hinzukunft des Mars im Frühling 748 datiren, ſpäteſtens im Anfang des Jahrs 750 geboren ſein kann. — Eine merkwürdige Beſtätigung findet die aſtrologiſche Bedeutſamkeit einer Zuſammenkunft der Planeten Jupiter und Saturn und zwar grade in den Fiſchen, wie ſie in dem Jahre 747. u. c. Statt hatte, in einer Stelle des gelehrten Rabbinen Abarbanel [1]) S. 83. ſeines Commentars zum Daniel, betitelt מיני השועה Quellen des Heils. Amſt. 1547. 4. Alle Veränderungen der ſublunariſchen Welt, ſagt er, hängen nach der Meinung der Sternkundigen von dem veränderlichen Stande der Planeten ab, und gerade die wichtigſten werden durch die Zuſammenkünfte des Jupiter und Saturn bedingt. Dann ſpricht er von den bereits erwähnten Trigonen und den verſchiedenen Perioden der Zuſammenkünfte, die bald mehr, bald weniger Einfluß auf die Weltbegebenheiten äußern ſollen. In welcher Gegend des Thierkreiſes die einflußreichſten Conjunctionen eintreffen, könne nur die Erfahrung entſcheiden, keine ſei wichtiger geweſen, als die, welche ſich in dem Jahre 2365 der Schöpfung, drei Jahre vor Moſes Geburt, in den Fiſchen zugetragen habe. Durch fünf kabbaliſtiſche Gründe

---

ſcheinung des Sterns für die Erfüllung einer altteſt. Weiſſagung gehalten, ſo würde er nach ſeiner bekannten Weiſe 1, 23. 2, 6. 15. 23. u. ſ. w. gewiß nicht unterlaſſen haben, ſie als dieſe Erfüllung ausdrücklich darzuſtellen.

1) Ich referire hier nach Ideler Hdb. II. S. 409. ff. und Münter a. a. O. S. 55. ff., weil mir kein Exemplar der erwähnten Schrift von Abarbanel zu Handen war. Abarbanel ward nach Bartolocci, Biblioth. Rabbin. III. 874. 875. im Jahre 1437 zu Liſſabon geboren und ſtarb im Jahre 1508 zu Venedig. Jene Schrift verfaßte er 1497 in Apulien. Auch Rabbi Chasdai von Alexandrien, welcher in der letzten Hälfte des 11ten Jahrhunderts lebte, hatte nach Münter S. 41. 42. die Erſcheinung des Meſſias an aſtrologiſche Beobachtungen geknüpft.

sucht er darzuthun, daß die Fische die eigentliche Constellation [1]) der Israeliten sind. Dann wird eine Übersicht der vornehmsten Weltbegebenheiten mit Anführung des Orts einer jeden Conjunction gegeben. Am Schluß heißt es: Vor Kurzem (im Jahre 5224 der Schöpfung oder 1463 unserer Äre) trat wieder eine der wirksamsten Zusammenkünfte beider Planeten in den Fischen ein, und es ist nicht zu bezweifeln, daß sie jener zur Zeit des Moses gesehenen gleich sein und die Geburt des göttlichen Mannes, des Messias [2]), herbeiführen werde. Schon bei diesen Bestätigungen der von dem Astronomen Keppler zuerst aufgestellten astronomischen Ansicht von dem Stern der Weisen aus dem Text des Matthäus, der damaligen Zeitrichtung und anderweitigen uns noch zugänglichen Documenten würde ich es fast für ein Wunder halten, wenn sie ganz ohne Grund sein, und für noch wunderbarer, daß sie dennoch mit den andern Zeitbestimmungen der Geburt Jesu aufs beste harmoniren sollte.

Die Richtigkeit jener Ansicht vorausgesetzt, müßte nun schon nach dem Vorhergehenden Jesus nicht 747 oder 748, sondern erst 749 oder spätestens Anfang 750 u. c. geboren sein. Diese Bestimmung gewinnt indeß sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn wir folgende Combination hinzunehmen. Schon Keppler hat

1) Jene fünf Gründe sind bei Münter S. 58. ausführlich angegeben. — Wenn die Fische das eigentliche Sternbild der Israeliten waren, so erklärt es sich auch, selbst wenn die Magier keine Juden oder Judengenossen waren und von dem allgemeinen Glauben jener Zeit, daß ein großer König in Judäa sich erheben werde, Nichts wußten, daß sie in Folge der in den Fischen geschauten bedeutungsvollen Conjunction die Geburt eines jüdischen Königs voraussetzen und ihren Weg sofort nach Jerusalem richteten. Doch vgl. die Zeugnisse bei Tacit. hist. 5, 13. und Sueton. Vespas. 4., welche eine sehr weite Verbreitung der Messiaserwartung beweisen. Sueton namentlich sagt: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur.

2) Nach dem schon zur Zeit Jesu gangbaren Grundsatze, daß der Messias ein höheres Nachbild Mosis sein werde vgl. Gfrörer in seiner Geschichte des Urchristenthums, das Jahrhundert des Heils. Erstes Buch, zweite Abth. S. 318 ff.

die Vermuthung ausgesprochen, es möge zu jener Conjunction wohl noch ein außerordentlicher Stern von der Art des im Schlangenträger gesehenen oder ein Comet hinzugetreten sein. Ihm ist z. B. Ebrard gefolgt. Ideler verwirft sie S. 408. nur deßwegen, weil sie „eine Hypothese sei, die man, seines Erachtens, nicht einmal zu Hülfe zu nehmen nöthig habe". Astronomisch betrachtet, hat die Erscheinung solcher neuen Sterne durchaus Nichts gegen sich. Der bekannte Astronom von Littrow bemerkt über sie in seiner Schrift: die Wunder des Himmels oder gemeinfaßliche Darstellung des Weltsystems [1]). §. 227. (Neue oder wieder verschwundene Sterne): „So groß auch die Revolutionen sein mögen, die auf der Oberfläche jener Fixsterne, die diesem Lichtwechsel unterworfen sind, vorgehen — welche ganz andere Veränderungen mögen jene andern erfahren haben, die an Stellen des Himmels, wo man früher keinen Stern bemerkte, in hellen Flammen aufzulodern und darin vielleicht für immer zu verschwinden schienen". Dann giebt er eine kurze Geschichte jener Sterne, welche stets die besondere Aufmerksamkeit der Astronomen erregt haben. Unter ihnen, zu denen auch der von Keppler entdeckte Stern im Fuße des Schlangenträgers gehört, will ich nur die Erscheinung eines besonders interessanten Sterns ausheben. „Im Jahre 1572 am 11ten Novbr.," sagt Littrow, „bemerkte Tycho, als er eben zur Nachtzeit aus seinem chemischen Laboratorium über den Hof seines Hauses in die Sternwarte ging, ebenfalls in dem Sternbilde der Cassiopeia einen neuen Stern von ganz vorzüglicher Größe, auf einer Stelle, wo er früher nur sehr kleine Sterne bemerkt hatte. Er war so hell, daß er selbst Jupiter und Venus an Glanz übertraf, und daß er sogar am Tage sichtbar war. Während der ganzen Zeit seiner Sichtbarkeit konnte Tycho keine Änderung seiner Stellung und auch keine Parallaxe bemerken. Aber nach einem Jahre nahm dieses Gestirn wieder allmählig an Glanz ab und verschwand endlich gänzlich im März 1574 sechszehn Monate nach seiner Entdeckung,

1) Zweite verbesserte Auflage in Einem Bande. Zweiter Abdruck. Stuttgart 1842. 8.

ohne daß man seitdem eine Spur von ihm auffinden konnte. Als er zuerst erschien, war sein Licht blendend weiß. Im Januar 1573, zwei Monate nach seiner Entdeckung, war dasselbe bereits beträchtlich schwächer und gelblich geworden. Wieder in einigen Monaten nahm er eine röthliche Farbe an, wie Mars oder Aldeboran, und im Anfange des Jahrs 1574, zwei oder drei Monate vor seinem gänzlichen Verschwinden, schimmerte er nur noch in einem grauen oder bleifarbenen, dem des Saturn ähnlichen Lichte." Wie nun, wenn sich ein solcher neuer Stern um die Geburt Christi auch historisch nachweisen ließe? Dadurch würde die erwähnte Conjunction nicht nur noch viel merkwürdiger werden, sondern es würde auch kaum bezweifelt werden können, daß die Abreise der Magier nach Jerusalem in einem engen Zusammenhange mit der Erscheinung jenes neuen Sterns zu denken sei. Die Möglichkeit jenes Nachweises verdanke ich einer Notiz bei Münter S. 29., welche jener Gelehrte nur deßhalb nicht benutzen konnte, weil er das Geburtsjahr Jesu, hauptsächlich aus andern Gründen, dem Anfange jener Conjunction d. i. dem Jahre 747 gleichzeitig setzte. Indeß wundere ich mich, daß sie fast nirgends, auch bei Littrow nicht, citirt wird. A. a. O. heißt es: die Chinesischen astronomischen Tafeln berichten: ein neuer Stern sei zu einer Zeit erschienen, die mit dem vierten Jahre vor der Geburt Christi, nach unserer gewöhnlichen Jahresrechnung übereinstimmen würde. In der Note dazu wird die Schrift, woraus diese Notiz entlehnt ist, erwähnt. Sie führt den Titel: Tabula chronologica historiae Sinicae, connexa cum cyclo, qui vulgo Kia-tse dicitur, latino sermone exhibita a Jo. Franc. Fouquet et ad Ann. Chr. 1774 a Stephano Borgia perducta. In ihr heiße es vier Jahre ante aeram vulgarem: Stella nova in coelo per 70 et amplius dies. Jene Notiz [1]) war mir um so frappanter, als ich das

1) Münter leitet jene Notiz mit den Worten ein: Ungewissen Nachrichten zufolge soll u. s. w. Aber dieses Urtheil über den geschichtlichen Charakter jener chinesischen Tafeln ist auch mit keinem Worte begründet. Dagegen werden jene Tafeln von Männern von Fach als vollkommen historisch betrachtet, wenn man auch den in

Geburtsjahr Chriſti ſchon lange vor der Bekanntſchaft mit derſelben dem Jahre 750 u. c. gleichgeſtellt hatte.

Pingré nennt den neuen Stern einen Cometen, tom. I. p. 281.; ebenſo Mailla in ſeiner histoire générale de la Chine ou annales de cet empire traduites du Tong-Kien-Kang-Mou, publiées par M. l' abbé Grosier tom. III. p. 214. Beide Gelehrte erwähnen zwei Cometen, von denen der eine im Jahre 5, der andere im Jahre 4 vor Ch. G. erſchienen ſein ſoll. Doch, wie ſchon Pingré vermuthet, war es nur ein einziger, denn darauf führen ihre übereinſtimmenden Merkmale. Der vermeintlich erſte erſchien nach Pingré im erſten und zweiten Monate in der Conſtellation Nieou (Kopf des Steinbocks), nach Mailla à l' étoile Kien-nieou. Der zweite erſchien aux étoiles Ho-kou (α de l'Aigle et étoiles voisines) au nord de la constellation Kien-nieou (partie du Capricorne). Mithin erſchienen ſie faſt in derſelben Gegend des Himmels, nur war der vermeintlich zweite damals etwas mehr nach Norden gerückt. Wenn aber jener in den beiden erſten Monaten des Jahrs erſchien, ſo dieſer im dritten Monat. Und wirklich muß jener noch im dritten Monate geſchienen haben,

---

ihnen mitgetheilten Beobachtungen natürlich nicht den hohen Grad von Genauigkeit beimißt und beimeſſen kann, welcher von den Aſtronomen der Gegenwart mit Recht erwartet werden darf. Dieſen Charakter legt ihnen z. B. der Aſtronom Pingré bei, in ſeiner bekannten Schrift Cométographie tom. I. u. II. Paris 1783. 84. 4. und die Comptes rendus hebdomaires des séances de l'Académie des sciences. A Paris 4. theilen jetzt eben tom. XV. p. 895. 96. einen Aufſatz von M. Laugier mit, in welchem der am 28ſten Octbr. 1842 im Obſervatorium zu Paris entdeckte Comet mit dem im Jahre 1301 zu Cambridge und in China beobachteten identificirt wird. Als eins der bedeutendern Werke über chineſiſche Chronologie nennen wir Traité de la chronologie chinoise, composé par le père Gaubil, missionaire à la Chine, et publié pour servir de suite aux memoires concernant les Chinois, par M. Silvestre de Sacy. A Paris 1814. 4. Eine kurze, mehr überſichtliche Darſtellung ihrer aſtronomiſchen Kenntniſſe hat Stuhr gegeben in ſeiner Schrift: Unterſuchungen über die Urſprünglichkeit und Alterthümlichkeit der Sternkunde unter den Chineſen und Indiern. Berl. 1831. 8.

da ausdrücklich hinzugefügt wird, daß er 70 Tage, also mehr als zwei Monate sichtbar gewesen sei. Wenn aber beide Cometen identisch sind, so muß dieser Comet in den drei ersten Monaten des chinesischen Calenders (Februar bis April) im Jahre 4 v. Ch. oder 750 u. c. geschienen haben. Die falsche Berechnung seiner Erscheinung erklärt sich daraus, daß dieselbe nach den Regierungsjahren des damaligen Kaisers Gay-ti angegeben ist. Der Comet erschien noch in dem zweiten Jahre der von diesem Herrscher bei seinem Regierungsantritt angeordneten Äre Kien-ping [1]). Wir brauchen daher nur anzunehmen, daß die Erscheinung des Sterns ans Ende dieses zweiten Jahrs fiel, um zu begreifen, wie sie von den Chronologen zwei verschiedenen Jahren zugetheilt werden mußte. — Ist nun der Stern der Magier identisch mit jenem von den Chinesen beobachteten Sterne, so erhalten wir für deren Reise nach Jerusalem und ihren Aufenthalt daselbst das feste Datum: Februar bis April 750 u. c.

Combiniren wir jene schwerlich aus dem Christenthume entlehnte chinesische Observation eines neuen Sterns mit dem Stern der Magier bei Matthäus, so stellt sich der Hergang der Sache folgendermaßen. Schon die Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars, welche sich zumal in dem Sternbilde der Fische in den Jahren 747 und 748 ereignete, hatte die morgenländischen Astrologen wegen der nächsten Zukunft in Spannung gesetzt. Als aber später jener außerordentliche Stern hinzukam, begaben sie sich alsbald auf den Weg, um den neugebornen König selber aufzusuchen. So möchte es sich auch am leichtesten [2]) erklären, warum sie erst geraume

1) Vgl. über diese Äre Couplet tabula chronologica monarchiae Sinicae, praef. p. XIX.

2) Indeß verwahre ich mich ausdrücklich gegen die Folgerung, daß, wenn jener Grund nicht stichhaltig befunden würde, kein anderer gedacht werden könne, weßhalb die Magier so lange gezögert hätten. — Als merkwürdig zeichne ich nur noch an, daß nach Abarbanels Äußerung vgl. S. 66. Mose drei Jahre nach einer Conjunction geboren sein soll, welche Meinung als schon in der Zeit

Zeit nach der erſten Conjunction in Jeruſalem eintrafen. Unter der Vorausſetzung der Richtigkeit dieſer Combination würde aber wieder das Jahr 750, und zwar der Anfang deſſelben, und nicht das Jahr 747 [1]) u. c. als Geburtsjahr Jeſu bezeichnet ſein.

Im Zuſammenhang unſerer Anſicht laſſen ſich nun ſelbſt die beiden Andeutungen des Textes als geſchichtlich betrachten, daß jenes Geſtirn damals geſchienen habe, als die Magier von Jeruſalem nach Bethlehem gingen Matth. 2, 9. 10., und daß es ihnen dahin voraufgegangen ſei (προῆγεν) Matth. 2, 9. Verſuchen wir es zuerſt mit den Planeten Jupiter und Saturn, deren Stellung ich gleich für den Monat Februar des Jahrs 750 u. c. angebe, weil ich dieſen Monat und dieſes Jahr für die Zeit halte, in welcher Jeſus höchſt wahrſcheinlich geboren wurde. Die aſtronomiſchen Data im Beweiſe verdanke ich den Mittheilungen des hieſigen Aſtronomen, Herrn Dr. Goldſchmidt, welchem ich für die mir bewieſene Gefälligkeit hiermit öffentlich meinen herzlichen Dank abſtatte. Nach der Berechnung deſſelben war die geocentriſche Länge des Jupiter am 1ſten Febr. 750 55° 58′, die des Saturn 14° 17′. Beide Planeten waren aber damals ſichtbar, und zwar culminirte Jupiter um 6 Uhr 42 Minuten, und ging für die Breite von Jeruſalem 1 Uhr 32 Minuten nach Mitternacht 22° 48′ nördlich vom Weſtpuncte unter. Saturn culminirte um 4 Uhr 4 Minuten und ging 10 Uhr 13 Minuten Abends 4° 17′ nördlich vom Weſtpuncte unter. Da ſie ſich aber ſchon über 41° von einander entfernt hatten, ſo würde man nur an einen von beiden denken können. Vielleicht empfiehlt ſich daher die Anſicht mehr, daß

---

Jeſu exiſtirend vorausgeſetzt, die Folgerung bedingen würde, daß nach der Anſicht der Juden um Jeſu Zeit der Meſſias drei Jahre nach einer ſolchen Conjunction geboren werden ſolle. Dieſe Folgerung würde uns aber, da die erſte Conjunction im Jahre 747 zutraf, ebenfalls ins Jahr 750 u. c. führen.

1) Für das Jahr 747 als Geburtsjahr Jeſu haben ſich mit vorzüglicher Rückſicht auf die damals eingetretene Conjunction von Jupiter und Saturn Ideler, Münter, Winer, Ebrard u. m. A. entſchieden. Keppler dagegen hatte aus dieſem Grunde das Jahr 748 u. c. angenommen.

der Stern, welcher den Magiern damals voraufging, der erwähnte neue Stern gewesen sei. Dann aber müßten diese des Morgens nach Bethlehem gegangen sein; denn das Sternbild des Steinbocks, in welchem er erschien, stand im Februar des Morgens am südöstlichen Himmel. Psychologisch ist es aber gewiß sehr erklärlich, daß die Gedanken der Magier auf dem erwartungsvollen Gange nach Bethlehem mit dem Gestirne beschäftigt waren, welches sie allein nach Jerusalem getrieben hatte, um dort den Messias zu suchen, und daß sie dann freudig bewegt wurden Matth. 2, 10., als jenes Gestirn ihnen auf diesem Wege wieder leuchtete. Seine damalige Erscheinung mußte ihnen nach allgemein menschlicher Art als ein gutes omen gelten; um so mehr, da es dieselbe Straße ziehen sollte, gleichsam als wollte es ihr Führer sein. Und als sie nun des auf einem Berge gelegenen Bethlehem, des Zielpuncts ihrer Reise, ansichtig wurden, da sahen sie auch das Gestirn über demselben stehen. Sie aber wanderten innerlich froh ihre Straße und gelangten in das Haus, wo sie den Heiland fanden.

Drittes Datum. Dieses besteht in der von dem Kaiser Augustus ausgeschriebenen Schatzung, in deren Folge die Eltern Jesu von Nazareth nach Bethlehem reisten, wo noch während derselben Jesus geboren wurde. Luc. 2, 1—7. Läßt sich das Jahr dieser Schatzung ermitteln, so ist dadurch das Geburtsjahr Jesu bestimmt. Doch das ganze Dasein einer wie hier geschilderten Reichsschatzung hat man bezweifelt, und dieses muß doch im voraus feststehen, wenn man das Jahr, in welches sie gefallen sein soll, in Untersuchung ziehen will. Außer den Commentaren z. d. St. und den Bearbeitungen des Lebens Jesu sind über den historischen Charakter unserer Erzählung die Monographien von Perizonius [1]), Reinold [2]) und namentlich von Huschke [3]) zu vergleichen.

1) De Augusti orbis descriptione. Oxon. 1736. 4.
2) Census habitus nascente Christo. Franeq. 1682. 4.
3) Über den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census. Breslau 1840. 8.

Gegen die Geſchichtlichkeit des bei Lucas erwähnten Cenſus hat man folgende fünf Bedenken vorgebracht: 1. Es ſtreite gegen die uns anderweitig erhaltenen Zeugniſſe der Geſchichte, daß Auguſtus um die Geburt Jeſu einen Cenſus des ganzen Römiſchen Reichs [1]) ſollte veranſtaltet haben, da man während ſeiner ganzen Regierung und ſpäter nur von einzelnen Provincialcenſus wiſſe. 2. Den Reichscenſus zugegeben, ſo könne um die Geburt Jeſu d. i. während der Regierung des Herodes (ἐν ταῖς ἡμέρ. ἐκείναις Luc. 2, 1. vgl. 1, 5. u. 39.) oder ſpäteſtens des Archelaus ſchon um deßwillen kein Römiſcher Cenſus in Judäa veranſtaltet ſein, weil Judäa damals noch keine Römiſche Provinz geworden war. 3. Es verſtoße gegen die Regel des Römiſchen Cenſus, daß Joſeph in ſeinen Stammort Bethlehem V. 4. habe wandern müſſen, da die Römer den Cenſus vielmehr in den Wohnorten und Bezirkshauptſtädten zu halten pflegten. 4. Es errege Bedenken, daß Maria, welche in ihren Umſtänden gewiß gern zu Hauſe geblieben wäre V. 5., ſich ebenfalls perſönlich zum Cenſus geſtellt habe. Endlich werde 5. der beregte Cenſus V. 2. ausdrücklich in die Zeit des Statthalters Quirinus verlegt, alſo mindeſtens 10 Jahre nach der Zeit, da Jeſus geboren ſein ſolle, müſſe mithin, wenn auch ein ſolcher Cenſus um die Geburt Jeſu gefallen ſein ſollte, von Lucas wenigſtens mit dem unter Quirinus verwechſelt ſein. — Es konnte der neuteſtamentlichen Exegeſe nur Gewinn bringen, wenn namentlich die vier erſten Bedenken von einem ſo ſachkundigen Fach-Gelehrten wie Huſchke, den ſeine Studien ſchon früher auf eine allſeitige Erkenntniß des Römiſchen Steuerweſens hingeführt hatten, ausführlich erörtert wurden. Wenn ich aber mit Freuden bekenne, der durch Gelehrſamkeit und Scharfſinn ausgezeichneten Schrift dieſes Gelehrten, namentlich über die juriſtiſche Seite der Frage, vielfältige Belehrung zu verdanken, ſo muß ich doch auf der andern Seite offen geſtehen, daß er

1) Der Ausdruck πᾶσα ἡ οἰκουμένη 2, 1. kann nämlich nicht auf Judäa beſchränkt werden, ſondern iſt nach dem herrſchenden Sprachgebrauche, auch des Lucas, von dem Römiſchen Reiche, dem damaligen orbis terrarum, zu verſtehen. Vgl. Anger a. a. O. p. 196.

auch in weſentlichen, unten näher bezeichneten Partien derſelben mich nach wiederholter Überlegung nicht überzeugen konnte.

Das erſte Bedenken, welches ſich auf die hiſtoriſche Exiſtenz eines allgemeinen Reichscenſus zur Zeit Jeſu bezieht, gewährt die meiſten ſachlichen Schwierigkeiten. Indeß ſind dieſe nicht ſelten von Freunden und Feinden der Glaubwürdigkeit unſerer Erzählung übertrieben. Wir wenden uns daher an den Text des Lucas ſelber, um zu ermitteln, was, wenn dieſer Recht haben ſoll, rückſichtlich eines ſolchen Reichscenſus bewieſen werden muß. Luc. 2, 1 u. 2. werden die Ausdrücke ἀπογράφεσθαι oder ἀπογραφή gebraucht. Das Verbum ἀπογρ. bedeutet zunächſt nur einregiſtriren, in öffentliche Tabellen eintragen. Da in die Regiſter aber bloß die Perſonen oder auch deren Vermögen, und zwar beide Male mit oder ohne den Zweck der Beſteuerung, eingetragen werden konnten, ſo ergiebt ſich eine große Weitſchichtigkeit des Begriffs, und, je nachdem man ihn erweitert und verengt, wird mehr oder weniger zu erweiſen ſein. Der unzweideutige Ausdruck für die eigentliche Schatzung iſt dagegen ἀποτίμησις. Sofern zwiſchen einem Cenſus der römiſchen Bürger und einem Provincialcenſus unterſchieden wurde, pflegte man erſtern [1]) ἀποτίμησις in einem beſondern Sinne und letztern ἀπογραφή zu nennen. — Es frägt ſich nun, ob unter der Luc. 2, 2. erwähnten römiſch jüdiſchen ἀπογραφή eine bloße Perſonenzählung oder eine eigentliche Schatzung zu verſtehen ſei. Daß die nach dem Tode des Archelaus veranſtaltete römiſch jüdiſche ἀπογραφή unter Quirinus zugleich eine ſolche Vermögensſchätzung war — bei Josephus Ant. 17, 13. 5. 18, 1. heißt ſie abwechſelnd ἀπογραφή und ἀποτίμησις — und von Lucas Apſtg. 5, 37. ebenfalls ἀπογραφή genannt wird, kann freilich für unſere ἀπογ. noch nicht entſcheiden. Indeß wenn dieſe auch nur eine Volkszählung geweſen ſein

1) Ein Juriſt des zweiten Jahrhunderts Fragment. Dosith. de jur. specieb. et de manumissione §. 21. ed. Lachmann. ſagt: Sed in urbe Roma tantum censum agi notum est, in provinciis magis professionibus utuntur. Griechiſch lautet es bei Salmaſius: Ἀλλ' ἐν τῇ πόλει Ῥωμαίων μόνον ἀποτίμησιν ἄγεσθαι δεδήλωται, ἐν ταῖς ἐπαρχίαις μᾶλλον ἀπογραφαῖς χρῶνται.

ſollte, ſo erſcheint es mir wenigſtens als ſehr wahrſcheinlich, daß Auguſtus ſelbige vorzüglich behuf der Beſteuerung (unter jener Annahme behuf der Kopfſteuer) angeordnet habe. Wozu hätte er auch ſonſt eine ſo gefährliche, umſtändliche Maaßregel gebieten ſollen? Befriedigung ſeiner Neugier konnte doch ſchwerlich bei einem ſo vorſichtigen Herrſcher ihr alleiniger Zweck ein. Aushebung von Truppen auch nicht, denn auf ihr dringendes Bitten hatte Rom die Juden überall vom Kriegsdienſte[1]) dispenſirt. Oder man müßte ſich als hinreichenden Grund jener Kataſtrirung etwa denken, daß der Kaiſer mittelſt derſelben ſich gelegentlich über die Zahl der ſtreitbaren Männer Iſraels habe unterrichten wollen, um zu erfahren, welchen Widerſtand ſie bei Gelegenheit eines Kriegs ihm würden leiſten können. Aber ſollte er vor Judäa wirklich ſo viel Beſorgniß gehabt haben! Wir geben daher den Gegnern der Erzählung als wahrſcheinlich zu, daß Auguſtus, wenn er eine ἀπογ. unter Herodes anordnete, mit derſelben zugleich eine geregeltere Beſteurung des jüdiſchen Volkes habe einleiten wollen. — Ferner heißt es Luc. 2, 1. nur, daß von Kaiſer Auguſtus in jenen Tagen ein Edict ausgegangen ſei (ἐξῆλθε δόγμα), die ganze οἰκουμένη zu ſchätzen. Wann und wie das Edict nach ſeinem ganzen Umfange vollzogen wurde, iſt bei Lucas nicht ausgeſprochen. Denn die ἀπογ., deren Abhaltung V. 2. erwähnt iſt, kann nach dem Texte nur als Cenſus von Paläſtina, nicht als Cenſus der ganzen οἰκ. ausgelegt werden, wie theils aus der ganzen folgenden Darſtellung, theils ſchon aus dem unmittelbaren Zuſatze ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, wie man denſelben auch faſſen möge, hervorgeht. Allerdings erhellt ſo viel aus Lucas, daß in Paläſtina damals ein Cenſus in Folge jenes kaiſerlichen Edicts veranſtaltet ſein ſoll. Für die Meinung indeß, daß die cenſoriſche Maaßregel gleichzeitig auch andere Theile des römiſchen Reichs ergriffen habe, dürfen wir unſern Evangeliſten wenigſtens nicht verantwortlich machen. Eben ſo drückt πρώτη V. 2. zunächſt nur aus, daß damals zuerſt ein von Rom angeordneter Cen-

1) Joseph. Ant. 14, 10. 6.

ſus in Paläſtina gehalten ſei, nicht, obgleich das an ſich nicht unwahrſcheinlich iſt, daß dieſer Cenſus zugleich die erſte Vollſtreckung des in jenem Edicte verordneten Reichscenſus geweſen iſt. Endlich bezog ſich nach V. 1. das cenſoriſche Edict des Auguſtus auf die ganze οἰκουμένη. Unter derſelben iſt nun allerdings der orbis terrarum der Römer zu verſtehen, ſ. S. 74. Note, aber ſchwerlich mit Einſchluß, ſondern mit Ausſchluß der römiſchen Bürger. In dieſem Sinne [1]) hat z. B. das berühmte Ancyraniſche Monument die Überſchrift erhalten: res gestae Divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subjecit. Daß man bei Lucas bloß an einen allgemeinen Provincialcenſus zu denken habe, möchte aus dem großen Abſtande, der zwiſchen dem Cenſus der römiſchen Bürger und dem Cenſus in den Provinzen Statt hatte, und welcher ſelbſt in den ſpätern Zeiten des Kaiſerthums, in denen der Cenſus der Bürger zu einer bloßen Form herabgeſunken war, noch im Namen vgl. S. 75. Note aufrecht erhalten wurde, wenigſtens von vorn herein wahrſcheinlich ſein. Um alſo die Glaubwürdigkeit des Evangeliſten gegen das erſte Bedenken zu vertheidigen, werden wir nachweiſen müſſen, daß ſchon Auguſtus einen ſolchen allgemeinen Provincialcenſus während ſeines Regiments gehalten und vor 750 u. c. bereits den Befehl dazu erlaſſen habe.

Von dieſem allgemeinen Cenſus haben nun auch wirklich zwei andere Schriftſteller berichtet. Caſſiodor handelt von ihm Var. 3, 52. in den Worten: Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Suidas bemerkt unter dem Worte ἀπογραφή: ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος, ὁ μονάρχησας, εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγίνετο,

1) Vgl. Suicer. Thes. II. p. 466. Elsner Obss. p. 184. Wolf Cur. p. 576.

τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τί μὴ ἀφαιρουμένων· ὡς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημόσιον ἔγκλημα τὸν πλοῦτον [1]). Beide Autoren gehören freilich in eine ſpätere Zeit und ſind Chriſten. Aber aus der Beſchaffenheit ihrer Berichte erhellt, daß ihnen außer Lucas auch andere ſelbſtſtändige Quellen zu Gebote geſtanden haben müſſen. Denn Caſſiodor erwähnt neben der Schätzung noch die Reichsvermeſſung, und Suidas führt nicht nur die Ernennung von 20 Männern an, welche den Cenſus in den Provinzen (ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων) beſorgen ſollten, ſondern er giebt auch den der Klugheit des Auguſtus vollkommen entſprechenden Zweck für dieſen allgemeinen Provincialcenſus an, daß im Gegenſatz gegen ſeine Vorgänger von ihm dadurch, indem die Quote der Abgabe genau beſtimmt wurde, die Güter der Reichen hätten ſicher geſtellt werden ſollen.

Freilich haben wir, mit Ausnahme des Lucas, keinen ausdrücklichen Bericht von dieſem Reichscenſus bei einem etwa gleichzeitigen Schriftſteller; allein wo ſollten wir ihn erwarten? und hat etwa allein Lucas das Privilegium, daß wir aus einem testimonium de taciturnitate rückſichtlich ſeiner Angaben mehr ſchließen dürfen, als in vielen ähnlichen Fällen? Treffend bemerkt Huſchke S. 36. in dieſer Beziehung: „Wie wir z. B. von den legis actiones und ihrer Aufhebung, welche beyde für Roms ältere Zeit gewiß nicht weniger wichtig waren, als der Reichscenſus für die ſpätere, nicht aus Livius, Dio-

1) Was Suidas unter dem Worte Αὔγουστος über eine ἀπογρ. ſagt, wird zwar auch von Huſchke S. 4. citirt, ſcheint mir aber nicht von einem Reichscenſus zu handeln. Ebenſo unbrauchbar ſcheint mir die häufiger angeführte Stelle aus Iſidorus von Sevilla Orig. 5, 36. §. 4.: Era singulorum annorum est constituta a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae. Denn die Eigenthümlichkeit derſelben beruht vornämlich auf einer mit einer falſchen Etymologie von era zuſammenhängenden Verwechſelung des Anfangs einer ſpaniſchen Ära (716 u. c.) mit dem Geburtsjahre Chriſti; vgl. Idelers Hdb. d. Chronologie II. S. 422 ff.

nysius oder Polybius Geschichtswerken, wohl aber aus Gajus Institutionen Kunde erhalten, so dürfte es uns wohl befremden, wenn Paullus oder Ulpian in ihren Büchern de censibus, falls uns diese vollständig erhalten worden wären, den Augustinischen Census nicht erwähnten, nicht aber auch, daß er in den gewöhnlichen Geschichtsbüchern jener Zeit nicht vorkommt." Und etwas später bemerkt derselbe Gelehrte: „Für die Nichterwähnung des Reichscensus in Suetons Biographie (von Augustus) kann uns die ganz ähnliche Erscheinung zur Analogie dienen, daß auch Spartian in seiner Lebensbeschreibung des Hadrian die von diesem veranlaßte Edictsredaction, welche in spätern Zeiten das Andenken dieses Kaisers verherrlichte, mit keiner Sylbe berührt." Tacitus Annalen beginnen erst mit Tiberius. Von Cassius Dio ist das fünf und funfzigste Buch seiner römischen Geschichte, in welchem die Jahre der Stadt 745—761 behandelt werden, theils überhaupt nur in einem Auszuge auf uns gekommen, theils hat es eine grade die Jahre 748—752, in welche das Geburtsjahr Jesu gefallen sein muß, umfassende Lücke. Bedenken wir aber nun noch, daß der Reichscensus einerseits nur eine die Provincialen betreffende Einrichtung war, und daß andrerseits das Edict über denselben nicht sofort und nicht gleichzeitig [1]) in allen Theilen des Reichs in Vollzug gesetzt wurde, wodurch seine Bedeutsamkeit allerdings mehr in die Augen gefallen sein würde, so darf seine Nichterwähnung in älterer Zeit uns noch weniger überraschen. Alles was man unter diesen Umständen billiger Weise erwarten darf, kann daher höchstens darin bestehen, daß man die Angabe des Lucas

1) Huschke setzt als Gegenstand des Reichscensus das ganze Reich mit Einschluß der römischen Bürger. Damit hängt zusammen, daß er eine gewisse Gleichzeitigkeit des Census in Italien und in den Provinzen annimmt. Der erste allgemeine Reichscensus soll nun der im Ancyranischen Monumente und sonst erwähnte Census im Jahre 746 u. c. gewesen sein, welcher nach Dio 54, 35. im Jahre 743 seinen Anfang genommen habe. Indeß hat er keinen einzigen gleichzeitigen Census in den Provinzen anzugeben vermocht. Denn die Annahme, daß der jüdische Census unter Herodes

ſammt den ſie beſtätigenden und ergänzenden ſpätern Nachrichten in ihrer innern Übereinſtimmung mit der damaligen Entwicklung des römiſchen Staatslebens und der Geſchichte ihrer Lenker und Leiter nachweiſt. Von dieſer Seite ſtehen uns aber, wie ich hoffe, vollkommen ausreichende Beweismittel zu Gebote.

Wie auch ſonſt anerkannt und von Huſchke S. 16 ff. bündig geſchildert wird, ſo zeigt ſich mit dem Eintritt der Kaiſerzeit ein entſchiedenes Hinſtreben des römiſchen Staatskörpers nach einer von Rom ausgehenden centralen Entwicklung aller ſeiner peripheriſchen Theile. Jene centrale, einheitliche Entwicklung wurde gefördert und bedingt durch die Übertragung eines imperium an ein einzelnes Individuum, wie ein ſolches 726 [1]) an Auguſtus verliehen und ſpäter mit immer größern Befugniſſen erneuert wurde. Während früher der Cenſus in den Provinzen von den verſchiedenen Provincialchefs geleitet wurde, hatte Auguſtus im Jahre 731 u. c. die Würde eines Proconſuls in der Ausdehnung empfangen, daß ſeiner Oberaufſicht alle [2]) Statthalter des Reichs, die in den noch unmittelbar vom römiſchen Volke regierten Provinzen nicht ausgeſchloſſen, unterworfen waren. Darf es uns wundern, daß bei dieſer Einheit der höchſten cenſirenden Perſon auch eine gewiſſe Einheit in das Cenſusweſen ſelber kam? Dabei ſoll indeß weder geleugnet werden, daß dieſer allgemeine Cenſus je nach den Umſtänden mit möglichſter Schonung der provinciellen und nationellen Eigenthümlichkeiten vorgenommen, noch daß er in den verſchiedenen Provinzen und Theilen des großen Reichs in verſchiedenen Jahren abgehalten worden wäre; namentlich würde eine völlige Gleichzeitigkeit deſſelben ſchon wegen Umfang und Schwierigkeit des Unternehmens nicht thunlich und wegen ihrer Gefährlichkeit auch nicht räthlich geweſen ſein.

---

ins folgende Jahr oder 747 zu ſetzen ſei, iſt eine mit ſeiner Anſicht über das Geburtsjahr Jeſu, welches er S. 32. nach dem Vorgange von Ideler u. A. dem Jahre 747 gleichſetzt, zuſammenhängende Hypotheſe und fällt zuſammen, ſobald dieſe als irrig erwieſen iſt.

1) Dio 53, 12. 14.

2) Dio 53, 32.

Von nicht geringem Gewicht in unserer Frage ist ferner die Erscheinung, daß schon etwas früher eine verwandte, nicht weniger durchgreifende Maaßregel, die allgemeine Reichsvermessung oder descriptio orbis, ausgeführt wurde, an deren Geschichtlichkeit man nach den schon jetzt vorliegenden Zeugnissen nicht mehr wird zweifeln dürfen. Aus den Beweisstellen erwähne ich Frontin. de coloniis in den rei agrar. auct. ed. Goes. p. 109. Huic addendae sunt mensurae limitum et terminorum ex libris Augusti et Neronis Caesarum; sed et Balbi mensoris, qui temporibus Augusti omnium provinciarum et civitatum formas et mensuras compertas in commentarios retulit et legem agrariam per universitatem (al. diversitates) provinciarum distinxit ac declaravit; und Ex libro Balbi p. 143. (Augustus) omnem terram suis temporibus fecit remensurari. Am ausführlichsten handelt von dieser Reichsvermessung indeß die dem Aethicus Ister zugeschriebene Cosmographia ed. Gronov. p. 26., wo es heißt: Itaque Julius Caesar, bissextilis rationis inventor, divinis humanisque rebus singulariter instructus, cum consulatus sui fasces *erigeret, ex senatusconsulto censuit omnem* orbem jam Romani *nominis admetiri* per prudentissimos viros et omni philosophiae munere decoratos. Ergo a Julio Caesare et M. Antonio Coss. orbis terrarum metiri coepit, id est a consulatu suprascripto usque ad consulatum Augusti III. et Crassi, annis XXI. mensibus V. diebus IX. (a) Zenodoxo omnis oriens dimensus est, sicut inferius demonstratur. A consulatu item Julii Caesaris et M. Antonii usque in consulatum Augusti X., annis XXIX. mensibus VIII. diebus X. a Theodoto septentrionalis pars dimensa (est), ut evidenter ostenditur. A consulatu similiter Julii Caesaris usque in consulatum Saturni(ni) et Cinnae a Polyclito meridiana pars dimensa est, annis XXXII. mense I. diebus X½, sicut definita monstratur. Ac sic omnis orbis terrae intra annos XXXII. a dimensoribus peragratus est et de omni ejus continentia perlatum est ad senatum. Wie sehr auch der Text von den Abschreibern entstellt sein mag, so viel erhellt einerseits, daß so detaillirte Angaben nicht aus der

Luſt [1]) gegriffen ſein können, und andrerſeits, daß das mühſame Geſchäft der Reichsvermeſſung bereits von Cäſar angeordnet und nach längerm Zwiſchenraume noch einige Zeit vor 750 u. c. von Auguſtus beendet wurde. Eine ſolche Reichsvermeſſung war die beſte Vorbereitung auf den Reichscenſus und iſt ſchwerlich ohne alle Beziehung auf denſelben zu denken. Der Juriſt v. Savigny, dem man ſchwerlich die genaueſte Sachkenntniß wird abſprechen wollen, ſagt darüber in einer Abhandlung über die römiſche Steuerverfaſſung, in der Zeitſchrift für geſchichtliche Rechtswiſſenſchaft Bd. VI. S. 350.: „Gleich am Anfange der Kaiſerregierung ſcheint das Beſtreben auf Einführung einer gleichen Steuerverfaſſung in den Provinzen gegangen zu ſein, indem man die Grundſteuer allgemein machen und dagegen die veränderlichen Steuern aufheben wollte. Darauf deuten die Nachrichten von großen Kataſtrirungen unter Auguſt, welche nur für die Grundſteuer Bedürfniß ſein konnten."

Endlich hatte Auguſtus, um mit Sueton zu reden, ein rationarium oder breviarium totius imperii angelegt, deſſen Inhalt Tacitus Annal. 1, 11. (vgl. Sueton. Aug. 28. 101. Dio 53, 30. 56, 33.) dahin angiebt: Opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones. Wie viel Auguſtus auf dies Verzeichniß gegeben habe, erhellt noch aus dem unmittelbar folgenden Zuſatze: Quae cuncta sua manu perscripserat Augustus, und aus der Anordnung in ſeinem Teſtamente, daſſelbe öffentlich im Senat zu

1) Vgl. Huſchke a. a. O. S. 7 ff. und die gediegene Abhandlung des Philologen Ritſchl: die Vermeſſung des römiſchen Reichs unter Auguſtus, die Weltkarte des Agrippa und die Cosmographie des ſogenannten Äthicus (Julius Honorius), in dem Rhein. Muſeum f. Philologie, herausg. von F. G. Welcker und F. Ritſchl. Neue Folge. Erſter Jahrg. S. 481 — 523. Letztere enthält namentlich mehrere neue Aufſchlüſſe über die Cosmographie des Äthicus und die aus derſelben oben mitgetheilte Stelle, von dieſer auch eine wichtige handſchriftliche Mittheilung aus Vaticanus 3864. In einem Nachtrage ebendaſ. Zweiter Jahrg. S. 157. iſt ein Abdruck unſerer Stelle nach der Rehdigerſchen Handſchrift hinzugefügt.

verlesen. Die übersichtliche Zusammenstellung sämmtlicher Kräfte und Einkünfte des Reichs mußte, wenn nicht der Plan derselben schon daraus hervorgegangen ist, den Gedanken ihrer gleichmäßigen Benutzung und Erhebung sehr nahe legen, namentlich da Augustus schon lange, schon vor dem Jahre 731 u. c. s. Sueton. Aug. 28. Dio 53, 30., ein solches breviarium besaß; und je mehr ihm die Genauigkeit des Verzeichnisses am Herzen lag, desto weniger konnte er sich auf Angaben von fremden, dabei interessirten Personen verlassen wollen, sondern mußte zu durchgreifenden Maaßregeln, freilich innerhalb der Schranken besonnener Mäßigung, seine Zuflucht nehmen. Übrigens ist wohl zu merken, daß in jenem Verzeichniß auch die socii und regna ihre Rubriken hatten.

Nach allen diesen äußern und innern, directen oder indirecten Zeichen und Zeugnissen wird der umsichtige Forscher schwerlich anstehen dürfen, das von Lucas erwähnte Augusteische Edict über einen allgemeinen Reichscensus als ein vollkommen verbürgtes historisches Factum anzuerkennen. Auch die Zeit, in welche Lucas den Erlaß jenes Edicts setzt, kurz vor 750 u. c., giebt sich sofort als ein durchaus wahrscheinliches historisches Datum. Augustus stand nämlich damals in der vollen Blüthe seiner Herrschaft. Zugleich befand sich fast das ganze Reich in tiefem Frieden. Deßhalb erging, unter Augustus schon zum dritten Male, im Jahre 743 der Befehl, den Janus zu schließen, der aber, durch Unruhen in Dacien verhindert (Dio 54, 36.), erst im Jahre 752 ausgeführt wurde. Welch eine günstigere [1]) Zeit zu umfassenden Werken des Friedens und einer innern festen Organisation des großen römischen Reichs läßt sich denken als eben diese? Mehrere großartige Werke des Augustus aus jener Zeit hat Huschke S. 34 ff. zusammengestellt.

Dieser Gelehrte hat indeß S. 37 ff. das Dasein und die Vollziehung eines allgemeinen Reichscensus noch in einem umfassendern Sinne, als er von uns nach dem Texte des Lucas

1) Vor der Zeit des Augustus war der Janustempel überhaupt nur zweimal geschlossen, Augustus allein konnte ihn dreimal schließen Sueton. Aug. 22. und dazu Casaubonus.

und im Zusammenhange mit den sonst bekannten Verhältnissen des damaligen römischen Reichs behauptet ist, nachzuweisen versucht. Indem wir auf seine Ansicht näher eingehen, bevorworten wir, daß, selbst wenn sie richtig sein sollte, wenigstens unsere chronologischen Resultate dadurch nicht getroffen werden würden.

Huschke geht davon aus, daß der Reichscensus unter Augustus die Provincialen mit Einschluß der römischen Bürger umfaßt habe, womit dann die Behauptung einer gewissen Gleichzeitigkeit dieser beiden Arten des Census ganz natürlich zusammenhängt. Allein die Existenz eines Reichscensus in diesem Sinne erscheint mir, namentlich in jener frühern Zeit, von vorn herein höchst unwahrscheinlich. Der Census der Bürger war eine wesentlich römische Institution, welche auf die Rechte und Pflichten der Bürger als solcher gegründet war und welche, indem sie zugleich mit dem Lustrum schloß, einen bestimmten religiösen Charakter annahm. Der Census der Provincialen hatte dagegen von allem diesem Nichts und bestand wesentlich darin, über solche verhängt zu werden, welche keine römische Bürger waren. Dieser durchgreifende Unterschied hätte nur dadurch verwischt werden können, daß alle Provincialen ebenfalls zu römischen Bürgern erklärt wären: eine Maaßregel, welche freilich Mäcenas nach Dio 52, 19., indeß nicht ohne Beschränkungen [1]), in Vorschlag gebracht haben soll, die aber von Augustus als unpraktisch verworfen wurde. Der Census der Provincialen hatte ferner vorzugsweise den Zweck, ihre Steuerquote zu bestimmen; dagegen waren die römischen Bürger schon seit einiger Zeit [2]) steuerfrei. Wie gering ist da das Band, welches den Census der Bürger mit dem Census in den Provinzen hätte einen können? wozu die gefährliche Identificirung zweier damals noch so sehr von einander abweichender Institute? Daß der Unterschied der beiden Censusformen aber auch noch in späterer Zeit selbst in ihrer Bezeichnung sich erhalten hat, ist bereits oben S. 77. bemerkt.

1) Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου αὖθις ἀκριβέστερον σκεψόμεθα, ἃ χρὴ πρᾶξαι, ἵνα μὴ καὶ πάντα ἀθρόα αὐτοῖς (τοῖς ἀρχομένοις) χαρισώμεθα.

2) Puchta, Cursus der Institutionen. Bd. 1. S. 384. 85.

Wenn übrigens der Census unter Augustus nicht mehr ganz so *wie in* den Tagen der alten Republik gehalten wurde, so kann daraus schwerlich mit Fug und Recht auf eine Abschwächung desselben zu einem allgemeinen Reichscensus geschlossen werden. Denn theils hatte diese Veränderung schon vor der Zeit des Augustus begonnen, theils finden sich analoge Erscheinungen *in* den übrigen Institutionen der Republik, deren Dasein *mit* der Besorgniß der Machthaber zusammenhing, sie möchten *mit* den alten Formen zur Unzeit auch den alten Geist [1]) heraufbeschwören. Prüfen wir nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen diejenigen Stellen, welche Huschke als seine Ansicht beweisend ansieht. Sie finden sich theils bei Dio, theils im Monumentum Ancyranum, einer kurzen Selbstbiographie des August [2]), welche nach seinem Testamente auf ehernen Säulen eingehauen und vor seinem Mausoleum aufgestellt werden sollte. Sueton. Aug. 101.

Aus Dio deutet Huschke von einem Reichscensus zuerst den Census vom Jahre 743 u. c., welcher 54, 35. mit den Worten beschrieben wird: *Ἐν ᾧ δ' οὖν ἐκεῖνα ἐγίγνετο, Αὔγουστος ἀπογραφάς τε ἐποιήσατο, πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ, καθάπερ τις ἰδιώτης, ἀπογραψάμενος, καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο.* Nachdem er die Übersetzung des Reimarus etiam facultatibus suis, velut si privatus quispiam esset, descriptis mit Recht als ungenau verworfen hat, giebt er S. 40 ff. selber folgende Erklärung: „Augustus veranstaltete einen Census, dessen Gegenstand das ganze ihm unterworfene Reich war, als verhielte er sich dazu wie eine Art von Privatmann, d. h. als wäre er darüber so Herr, wie ein Privatmann über sein Privatvermögen." Wenn diese Erklärung richtig ist, so wäre hier allerdings von einem Reichscensus, und zwar in dem

1) Vgl. die Ermahnung des Mäcenas an Augustus bei Dio 52, 20.: *μὴ μέντοι καὶ τὰς δυνάμεις σφῶν τὰς ἀρχαίας τηρήσῃς, ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ αὖθις γένηται.*

2) Den Chishullschen Text sammt den animadversiones von Casaubonus findet man in Sueton. Opp. ed. Wolfius. tom. II. p. 369 sqq. abgedruckt. Leider ist dieses wichtige Denkmal in sehr schadhafter Gestalt auf uns gekommen.

Sinne von Huſchke, die Rede; denn daß zugleich römiſche Bürger cenſirt wurden, dürfte mit Sicherheit aus dem Zuſatze καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο et senatum legit hervorgehen. Indeß von der Richtigkeit derſelben habe ich mich nicht überzeugen können. Denn 1. wird in dieſem Zuſammenhange [1]) Jeder τὰ ὑπάρχοντά οἱ vgl. Dio 59, 14. 72, 12. von dem Vermögen des Auguſtus, welches aber nicht äqual iſt dem Reichsvermögen, deuten; die Anſicht von Huſchke hätte etwa πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀπογραψάμενος oder ähnlich ausgedrückt werden müſſen. Und 2. verhielt ſich Auguſtus zu dem Reichsvermögen, d. i. hier, zu dem Vermögen ſämmtlicher Bewohner Italiens und der Provinzen, nicht ſo wie ein Privatmann zu ſeinem Privatvermögen. Vielmehr fielen damals ſelbſt die öffentlichen Einkünfte des Reichs noch in zwei verſchiedene Caſſen, die Einkünfte aus den dem Auguſtus übergebenen Provinzen in ſeine Privatcaſſe oder den Fiscus, und die aus den übrigen Theilen des Reichs in die Caſſe des Volks oder das Ärar, wie aus Dio und dem Monum. Ancyr. hinreichend bekannt iſt. Selbſt die S. 39. Note 108. von Huſchke aus dem ſpäter lebenden Philoſophen Seneca citirten Stellen de benefic. 7, 4 u. 6. beweiſen nach meiner Anſicht nur das Gegentheil von dem, was ſie beweiſen ſollen, indem ſie das Eigenthumsrecht des Kaiſers nach der Auffaſſung, welche Huſchke poſtulirt, nur im weitern oder ſtaatsrechtlichen Sinne behaupten. — Dagegen ſcheint mir die natürlichſte Auslegung der Stelle: Auguſtus veranſtaltete einen Cenſus, indem er all ſein Eigenthum, als wäre er ein Privatmann, cenſiren ließ, durchaus nichts Anſtößiges zu haben. Der Nach-

1) Geſetzt, daß man von dem ſämmtlichen Eigenthum aller Bewohner des römiſchen Reichs mit Bezug auf Auguſtus hätte ſagen können: ὑπάρχει αὐτῷ, ſo würde doch ſchwerlich Jemand, wenn er verſtändlich reden wollte, jenes Prädicat zum Subjecte machend τὰ ὑπάρχοντά οἱ ſchlechthin haben ſagen dürfen, um das Eigenthum des Auguſtus in dem angedeuteten Umfange zu bezeichnen. Und Dio hätte die vermeintlich neue Art jenes Cenſus, nämlich eben, daß es ein Reichscenſus war, an der erſten Stelle, an welcher er von ihm handelt, ſo undeutlich bezeichnen ſollen! —

druck liegt auf dem Begriffe Privatmann. Dio will hervorheben, daß Auguſtus in ſeiner Stellung als αὐτοκράτωρ dem Cenſus[1]) nicht unterworfen geweſen ſei, daß er aber dennoch, der alten Sitte nachgebend, ſich habe cenſiren laſſen. Solche Bemerkungen, durch welche das vorſichtige Benehmen des Auguſtus und der allmälige Übergang Roms aus einer Republik mit freien Inſtitutionen in den ſpätern Kaiſerſtaat geſchildert werden, ſind ganz in ſeiner[2]) Art. Dann erwähnt Dio aber nur einen Cenſus der römiſchen Bürger, und für unſere Frage iſt allein das beachtenswerth, daß Auguſtus in demſelben Mittheilungen aus ſeinem breviarium totius imperii gemacht haben wird, welches ja auch die ſeinem Regimente unmittelbar unterworfenen Provinzen betraf. — Die zweite Stelle des Dio 55, 13., welche Huſchke gebraucht, handelt über einen von ihm allein erwähnten Cenſus des J. 757 u. c. Nachdem der Geſchichtſchreiber eine Recenſion des Senats berichtet hat, welche Auguſtus durch Andere vornehmen ließ, fährt er fort: αὐτὸς δὲ ἀπογραφὰς τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων καὶ μὴ ἐλάττω πέντε μυριάδων (200000 Seſtertien) οὐσίαν κεκτημένων ἐποιήσατο· τοὺς γὰρ ἀσθενεστέρους τούς τε ἔξω τῆς Ἰταλίας οἰκοῦντας οὐκ ἠνάγκασεν ἀπογράψασθαι, δείσας, μὴ νεωτερίσωσί τι ταραχθέντες· καὶ ὅπως γε μὴ δόξειεν ὡς τιμητὴς αὐτὸ ποιεῖν, δι' ὅπερ εἶπον πρότερον, ἀνθύπατον ἐξουσίαν πρός τε τὸ τέλος τῶν ἀπογραφῶν καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθαρσίου ποίησιν προσέθετο. Huſchke argumentirt nun ſo: A. a. O. würden die Bewohner Italiens den Bewohnern außerhalb Italiens d. i. den Provincialen ge-

1) Die perſönliche Freiheit des Auguſtus vom Cenſus möchte am beſten aus der Stelle bei Dio 53, 28. hervorgehen: ἵν', ὥσπερ εἴρηταί μοι, καὶ αὐτοτελὴς ὄντως καὶ αὐτοκράτωρ καὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν νόμων, πάντα τε, ὅσα βούλοιτο, ποιοίη καὶ πάντ', ὅσα ἂν μὴ βούλοιτο, μὴ πράττῃ. Vgl. Dio 53, 18.

2) Vgl. z. B. Dio 53, 1., wo er den Austritt des Auguſtus aus ſeinem ſechſten Conſulat beſchreibt: καὶ διάρξας, ſagt er hier, τὸν ὄρκον κατὰ τὰ πάτρια ἐπήγαγε· καὶ εἰ μὲν καὶ αὐθις ταῦτα ἐποίησεν, οὐκ οἶδα.

men, daß Auguſtus auch die römiſchen Bürger in ſeiner Eigenſchaft als Proconſul cenſiren konnte.

Wir kommen jetzt zum Ancyraniſchen Monument. Einſehend, daß eine Beſtätigung aus dieſem Monument der von ihm vorgetragenen Anſicht, weil ſie dann von Auguſtus ſelber gebilligt ſein würde, den größten Vorſchub leiſten müßte, hat Huſchke hier allen ſeinen Scharfſinn aufgeboten, um ſie in demſelben wieder zu finden. Zu dieſem Zwecke ſind hie und da auch nicht wenig kühne Conjecturen gemacht, um die leider ziemlich zahlreichen ſchadhaften Stellen in einem entſprechenden Sinne auszufüllen. Die Hauptſtelle des Monuments, in welcher Auguſtus die von ihm gehaltenen Cenſus beſchreibt, findet ſich tabula II a laeva. Wir geben den Chishullſchen Text, indem wir die Ergänzungen deſſelben in Curſivſchrift abdrucken laſſen.

PATRITIORUM. NUMERUM. AUXI. CONSUL. QUIN
TUM. IUSSU. POPULI. ET. SENATUS. SENA
TUM. TER. LEGI. ET. IN. CONSULATU. SEXTO. CEN
SUM. POPULI. CONLEGA. M. AGRIPPA. EGI
LUSTRUM. POST. ANNUM. ALTERUM. ET. QUADRA
GENSIMUM. FECI. QUO. LUSTRO. CIVI
UM. ROMANORUM. CENSA. SUNT. CAPITA. QUA
DRAGIENS. CENTUM. MILLIA. ET
SEXAGINTA. TRIA. MILLIA. *Alteru*M. CONSULARI.
CUM. IMPERIO. LUSTRUM
*censumque* SOLUS. FECI. CENSORIN*o et* ASINIO. COS.
QUO. LUSTRO. CENSA. SUNT
CIVIUM. ROMANORUM. *capita* QUADRAGIENS. CEN
TUM. MILLIA. ET. DUCEN
TA. TRIGINTA. TRIA. M*illia* T*ertiu*M. CONSULARI.
CUM. IMPERIO. LUSTRUM.

---

denn es erhellt aus derſelben, daß der nächſte Titel der Cäſaren (es heißt ἀεὶ ὀνομαίζονται), ſobald ſie ſich außerhalb des Pomörium befanden, Proconſul war. Der Cenſus ward aber auf dem außerhalb des Pomörium gelegenen Marsfelde abgehalten.

CONLEGA. TIB. CA*esare feci* SEX. POMPEIO. ET. SEX. APPULEIO. COS.
QUO LUSTRO ET*iam censa sunt* ROMANORUM. CAPITUM. QUADRAGIENS.
CENTUM. M*illia tri*GINTA. ET. SEPTEM. MILLIA.

Die hier erwähnten drei Cenſus fallen zufolge der hinzugefügten Conſulate in die Jahre 726. 746. und 767. Den erſten und dritten hielt Auguſtus mit einem Collegen, den mittelſten *allein*. Es ſind dieſelben Cenſus gemeint, von welchen Sueton in ſeinem Aug. 27. ſagt: Recepit et morum legumque regimen aeque perpetuum: quo jure, quamquam sine censurae honore, censum tamen populi ter egit: primum ac tertium cum collega, medium solus. Allerdings unterſchied ſich der erſte Cenſus in ſeiner Form von den beiden letzten. In Bezug auf jenen iſt von einem census populi und einem lustrum die Rede, in Bezug auf dieſe beiden ausdrücklich nur von einem lustrum, denn die Ergänzung des Ghishullſchen Textes Z. 6. censumque [1]) iſt unſtreitig irrig. Ferner cenſirt Auguſtus nur die beiden letzten Male consulari cum imperio *d. i.*, wie Huſchke S. 25. u. 26. gut nachweiſt, vgl. die oben S. 87. aus Dio citirte Stelle, als Proconſul. Aber als Gegenſtand beider Cenſus werden nur die römiſchen Bürger [2]) erwähnt, und auch Sueton ſpricht damit

1) Man ſagt weder censum facere, noch konnte der census nach dem lustrum erwähnt werden. Iſt die dafür von Huſchke an die Stelle geſetzte Ergänzung primus et richtig, ſo würde Auguſtus von ſich ausſagen, daß er zuerſt und bis zur Abfaſſung ſeiner Denkſchrift allein als Proconſul (primus et solus) die römiſchen Bürger cenſirt habe.

2) Zur Begründung ſeiner Hypotheſe legt Huſchke noch ein großes Gewicht auf etiam Z. 10., deſſen Leſung allerdings ſicher zu ſein ſcheint. Er erklärt es dann: In dieſem Luſtrum wurden (außer den übrigen Reichsangehörigen) auch 4037000 römiſche Bürger cenſirt. Allein theils hätte etiam dann richtiger erſt vor Romanorum capitum geſetzt werden müſſen, theils wäre dann grade der Cenſus von 746, wegen des dort mangelnden etiam, als kein allgemeiner Reichscenſus beſtimmt worden. Nach meiner Anſicht bezeichnet etiam, daß

übereinſtimmend a. a. O. nur von einem census populi. Wie viel dagegen aus der Bezeichnung des Auguſtus als Proconſul zu ſchließen ſei, iſt bereits S. 89. erörtert worden. Dieſe Stelle des Ancyraniſchen Monuments beweiſ't alſo grade im Gegentheil, daß es unter Auguſtus keinen Reichscenſus gegeben habe, welcher gleichmäßig oder gleichzeitig römiſche Bürger und Provincialen in ſich befaßte. Denn zufolge jenes Monuments iſt bei keinem der drei Cenſus, welche Auguſtus über römiſche Bürger hielt, die geringſte Spur da, daß er als integrirender Theil eines allgemeinen, die Provincialen zugleich in ſich befaſſenden Reichscenſus behandelt worden ſei. — Die zweite Stelle, welche aus dem Ancyr. Monument angezogen wird, ſteht tabula II a dextra, und lautet, ſo weit ſie hierher gehört, Z. 9 und 10. nach Chishull:

OMNIUM. PROVINCIARUM. . . . . .
QUIBUS. FINITIMAE. FUERUNT.
GENTES. QUAE. *Nondum subjectae erant Pop. Roman*O.
FINES. AUXI.

Huſchke ſchreibt dafür: Omnium. provinciarum. [censum egi [1]), et earum] quibus. finitimae. fuerunt gentes. quae. [nondum parebant populo Roman] o. fines. auxi. Alſo grade die entſcheidenden Worte censum egi oder census accepi mußten reſtituirt werden. Indeß iſt die Nothwendigkeit dieſer Ergänzung mit vielem Geſchick plauſibel gemacht. Aber wenn ſie richtig ſein ſollte, würde die Anordnung eines allgemeinen Provincialcenſus unter Auguſtus behauptet ſein, was eben unſere Anſicht iſt, die wir bereits auf anderm Wege zu begründen [2]) verſucht haben.

---

in jenem Luſtrum (außer andern, verwandten Dingen) auch die Zählung der römiſchen Bürger vorgenommen ſei.

1) Den andern Vorſchlag: census accepi würde ich aus dem in der Note S. 53. bei Huſchke angeführten Grunde vorziehen.

2) In einem Nachtrage zum Ancyr. Monument tabula III. a dextra Z. 29—41., wie es ſcheint, von fremder Hand, kommt am Schluſſe noch zwei Mal das Wort census vor, aber in einer ſo ſchadhaften Umgebung, daß eine ſichere Entzifferung der Stelle unmöglich ſcheint

Wir haben die extreme Bedeutung eines Reichscensus unter Augustus, wie sie von Huschke behauptet ist, hier ausführlicher zu widerlegen versucht, weil sie einerseits an ihm einen sehr gelehrten und scharfsinnigen Vertheidiger gefunden hat, und weil andrerseits die endlich erlangte Einsicht, daß jene unhaltbar sei, auch der wahren, die Geschichtlichkeit des evangelischen Berichts schon genügend verbürgenden Ansicht den Eingang erschweren könnte. Veranlaßt wurde indeß jene Behauptung von Huschke auch wohl durch die von ihm recipirte, irrige Annahme, daß Jesus im Jahre 747 u. c. geboren sei. Denn dann mußte auch der Luc. 2, 2. erwähnte Census unter Herodes in diesem Jahre abgehalten sein, und es schien sich somit fast eine Gleichzeitigkeit dieses Provincialcensus mit dem von Augustus 746 gehaltnen Census der römischen Bürger zu ergeben.

Zweitens hat man gegen die Geschichtlichkeit des Berichts bei Lucas das Bedenken erhoben, daß, wenn um die Geburt Jesu auch bereits das Princip des Reichscensus bestanden habe, dasselbe dennoch in Judäa nicht schon in der Zeit, da es noch seine eigenen Fürsten hatte, sondern erst mit seiner Verwandlung in eine römische Provinz im Jahre 759, habe in Anwendung gebracht werden können. Dieser Einwurf kommt im Grunde darauf hinaus, daß das Land eines rex socius — denn ein solcher war Herodes d. Gr. — weniger leicht als die Provinzen dem römischen Reichscensus einverleibt werden konnte. Aber daß dies unmöglich gewesen sei, ist damit lange noch nicht bewiesen. Nur das können wir im Zusammenhange unserer Ansicht von dem Reichscensus, welche eine weise Berücksichtigung der provinciellen und nationellen Eigenthümlichkeiten sogar gebietet, zugeben, daß in den Reichen der Bundesgenossen anfangs eine mildere und je nach den Umständen sogar eine sehr milde Form des Census wird beobachtet sein. Namentlich wird das bei jenem palästinensischen Census unter Herodes, welcher über das ganze, zum

und wahrscheinlich aus diesem Grunde auch von Huschke nicht versucht ist.

Aufruhr ſehr geneigte Volk der Juden gebot, angenommen werden dürfen. Die den dortigen Verhältniſſen möglichſt angepaßte cenſoriſche Formel war etwa von Rom aus gegeben, und die Vollziehung derſelben ward ſo viel als möglich nur von Herodes und ſeinen Beamten beſorgt. Die Unwahrſcheinlichkeit eines ſolchen römiſch jüdiſchen Cenſus unter Herodes kann aber aus deſſen Charakter als socius ſchwerlich mit Grund abgeleitet werden. Sehen wir nämlich auf die Stellung der socii im Allgemeinen, ſo war dieſelbe damals im Grunde mehr der politiſchen Form als dem Weſen nach von der der Provinzen verſchieden, vgl. Huſchke S. 100 ff., ja der letztgenannte Gelehrte führt aus Tacit. Annal. 6, 41. [1]) ein durchaus analoges Beiſpiel von den Cliten an, welche, obwohl einem eigenen Fürſten unterthan, dennoch dem römiſchen Cenſus unterworfen wurden. Sehen wir aber ſpeciell auf das Verhältniß des Herodes zu Rom, ſo war daſſelbe ebenfalls der Art, daß die Möglichkeit eines Cenſus in ſeinem Reiche kaum einem Bedenken unterliegen kann. Schon Pompejus, als er Jeruſalem mit Waffengewalt einnahm, hatte den Juden nach Joſephus Ant. 14, 4. 4. einen beſtimmten Tribut auferlegt. Von der Größe deſſelben wiſſen wir Nichts. Etwas Näheres erfahren wir aus der Zeit von Julius Cäſar, von dem uns zwei auch die Abgaben des jüdiſchen Volks betreffende Decrete bei Joſephus Ant. 14, 10. 5 u. 6. aufbewahrt ſind. In dem letzten heißt es: *Γάϊος Καῖσαρ, αὐτοκράτωρ τὸ δεύτερον ἔστησεν, κατ' ἐνιαυτὸν ὅπως τελῶσιν ὑπὲρ τῆς τῶν Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως, Ἰόππης ὑπεξαιρουμένης, χωρὶς τοῦ ἑβδόμου ἔτους, ὃν ἐνιαυτὸν Σαββατικὸν προσαγορεύουσιν, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ μήτε ἀπὸ τῶν δένδρων καρπὸν λαμβάνουσι μήτε σπείρουσι· καὶ ἵνα ἐν Σιδῶνι τῷ δευτέρῳ ἔτει τὸν φόρον ἀποδιδῶσι, τὸ τέταρτον τῶν σπειρομένων· πρὸς τούτοις ἔτι καὶ Ὑρκανῷ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτοῦ τὰς δεκάτας τελῶσιν, ἃς ἐτέλουν καὶ τοῖς*

1) Per idem tempus Clitarum natio, Cappadoci Archelao subjecta, quia nostrum in modum deferre census, pati tributa adigebatur, in juga Tauri montis abscessit. Vgl. Huſchke S. 102 ff.

προγόνοις αὐτῶν. Dieſe Stelle iſt gewöhnlich und auch von Huſchke S. 110. mißverſtanden. Es iſt in ihr klärlich von einer doppelten Steuer die Rede, welche das jüdiſche Volk den Römern entrichten ſollte. Denn einmal ſollen ſie jährlich (κατ' ἐνιαυτόν) zahlen, mit Ausnahme des 7ten oder Sabbatjahrs, und dann ſollen ſie wieder im zweiten[1]) Jahre (τῷ δευτέρῳ ἔτει) zahlen, d. i. im zweiten Jahre des bei den Juden üblichen ſiebenjährigen oder Sabbatcyclus, welcher mit dem Sabbatjahre ſchloß. Daß die zweite Steuer Grundſteuer war, erhellt daraus, daß ſie in dem vierten[2]) Theil des Geſäeten beſtand. Folglich wird unter der erſten, deren Summe nicht genauer angegeben iſt und die vielleicht willkürlich war, wohl die Kopfſteuer verſtanden werden müſſen. Ferner im Jahre 715 u. c. ernannte Antonius nach Appian de bell. civil. 5, 75. den Herodes auch zum Könige von Idumäa und Samarien ἐπὶ φόροις τεταγμένοις, das ſoll wohl heißen, unter der Bedingung, hier dieſelben oder ähnliche[3]) Steuern einzuführen, wie ſie über Judäa ſchon ſeit Julius Cäſar verordnet waren. Daß von den Juden eine ſehr hohe Kopfſteuer zu erlegen war, welche, je öfter ſie ſich empörten, deſto drückender wurde, iſt endlich noch von Appian Syr. 50.[4]) geſagt. Namentlich zur Regulirung dieſer Kopf-

1) Daſſelbe Jahr heißt im erſten Decrete Cäſars ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς μισθώσεως ἔτει „in dem zweiten Jahre der Verpachtung." Denn die Verpachtung begann unmittelbar nach dem 7ten oder Sabbatjahre, während in dieſem der Acker brach liegen mußte. Vgl. K. Kranold De anno Hebraeorum jubilaeo p. 30 sqq.

2) Huſchke u. A. nehmen an, daß die Juden jährlich den 4ten Theil des Geſäeten abzugeben hatten. Abgeſehen davon, daß eine ſolche Grundſteuer ſehr bedeutend geweſen wäre, ſo ſagt der Text auch ausdrücklich, daß es nur im zweiten Jahre geſchehen ſolle. Das würde auf die 6 Jahre, in welchen überhaupt Steuer bezahlt wurde, repartirt 1/24 des Geſäeten betragen. Außerdem hatten die Juden aber noch den Zehnten an Hyrkan zu entrichten.

3) Es war zur Zeit des ſyriſchen Statthalters Saturnin ſelbſt ein kaiſerlicher διοικήτης, mit Namen Fabatus, in Paläſtina Joseph. de bell. Jud. 1, 29. 3. Ant. 17, 3. 2.

4) Καὶ διὰ ταῦτ' ἐστὶν Ἰουδαίοις ἅπασιν ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας.

steuer [1]) war es rathsam, einen Census abzuhalten. Wie wenig aber die eigenthümliche Stellung des Herodes den römischen Kaiser bei Fassung eines solchen Entschlusses hindern mochte, leuchtet ein, wenn wir dessen Lage uns noch genauer vergegenwärtigen. Der tributpflichtige König Herodes hatte seine königliche Würde schon aus den Händen Roms empfangen, und zwar unter dem Widerstreben der Juden, bei welchen er als Fremdling auf dem Throne Davids niemals populär werden konnte, vielmehr durch seine vielen, von Mißtrauen und Grausamkeit zeugenden Gewaltstreiche, namentlich gegen das Ende seines Lebens, immer verhaßter werden mußte. Schon durch dieses unselige Verhältniß zu seinen eigenen Unterthanen ward er gezwungen, sich desto entschiedener in die Arme Roms zu werfen. Hiezu kam, daß er nach dem Sturz des Antonius mit dem ganzen Orient, welcher diesem angehangen hatte, nach dem Recht des Kriegs in die Hände des Siegers gefallen war. Von Seiten des Augustus war es nur Gnade, wenn er ihm auch nachher eine scheinbare Selbstständigkeit ließ. Es darf uns daher nicht verwundern, daß Herodes in allen wichtigen Dingen nach Rom berichten und dort die Entscheidung holen muß. Ohne Rom durfte er weder Krieg [2]) anfangen, noch Frieden schließen, nicht Familien- oder Thronstreitigkeiten schlichten, und von Rom mußte endlich auch sein letzter Wille über die Thronfolge bestätigt werden. Gegen das Lebensende des hochbetagten Herodes, vielleicht seit der Zeit des Ant. 16, 9. 3. erwähnten Briefes, scheint Augustus sein beaufsichtigendes Regiment über Palästina noch geschärft zu haben. Vielleicht tauchte schon damals der Gedanke in ihm auf,

1) Der Ausdruck κῆνσος Matth. 22, 17. 19. Parall. scheint mit Kopfsteuer fast identisch zu sein, denn es ist hier von einer Münze, worin der Census bezahlt wurde, die Rede. Die Grundsteuer ward aber gewiß noch, wie in den Zeiten Cäsars, in Naturalien entrichtet. Der enge Zusammenhang zwischen Census und Kopfsteuer ist aber auch sonst bekannt.

2) Bei Verletzung dieser Bedingung schrieb der Kaiser nach Joseph. Ant. 16, 9. 3. an Herodes die strengen Worte: ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.

ob er nicht schon bei dem Absterben des alten Herodes Judäa zur römischen Provinz machen solle. Wenigstens ließ er trotz des Widerstrebens mehrerer Juden sich ebensowohl wie Herodes den Huldigungseid leisten Ant. 17, 2. 4. Auch der Antrag, welchen eine jüdische Gesandtschaft nach dem Tode des Herodes in Rom dem Augustus vortrug, Palästina zu einem Bestandtheil der römischen Provinz Syrien zu machen, dürfte, wie Tholuck [1]) scharfsinnig vermuthet, ein Beweis dafür sein, daß das jüdische Volk durch die vorhergehenden Ereignisse mit einem solchen Gedanken bereits vertraut war.

Nehmen wir dies Alles zusammen: auf der einen Seite das Bedürfniß eines jüdischen Census behuf einer bessern und zweckmäßigern Steuererhebung, und auf der andern die erwähnte Abhängigkeit der Bundesgenossen überhaupt und des Herodes insbesondere, und die Spuren, welche sich von einem bewußten, schärfern Eingreifen des Augustus in die jüdischen Angelegenheiten, namentlich in der letzten, grade für unsere Frage wichtigen Lebensperiode jenes Fürsten, zeigen; erinnern wir uns ferner, daß Augustus damals bereits das Edict hatte ausgehen lassen, die ganze οἰκουμένη zu censiren, unter welcher Benennung das Reich des Herodes als rex socius einbegriffen war, und daß das breviarium des Augustus, wie ausdrücklich gemeldet wird, vgl. S. 83., auch die Kräfte und Leistungen der socii betraf; bedenken wir endlich, daß auch der Orient der speciellen Obhut und Fürsorge des Augustus übergeben war: so dürfen wir an der ausdrücklichen Aussage des Evangelisten Lucas, eines sonst achtungswerthen und fast gleichzeitigen Schriftstellers, schwerlich länger Anstoß nehmen und müssen den von ihm erwähnten palästinensischen Census unter Herodes als geschichtliche Thatsache anerkennen. Selbst die Kritik, welche die Entstehung der evangelischen Erzählungen so gern aus einem altest. Messiasideal ableitet, weiß auf ihrem Gebiet mit diesem Census Nichts anzufangen, und um doch Etwas zu sagen, meint Strauß dies Mal, der Census sei erdacht, um Christus, gemäß der alt-

1) Vgl. die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 1. Ausg. S. 193.

testamentischen Weissagung, in Bethlehem geboren werden zu lassen. Aber warum bedurfte es dazu eines Census? Und gesetzt der Census wäre dazu nöthig gewesen, so soll ja wieder nach demselben Kritiker, was später untersucht werden wird, mit dem Rechte jenes Census grade auch die Angabe nicht stimmen, daß Joseph und Maria zufolge desselben nach ihrem Stammorte Bethlehem wandern. Der Census ist erdacht, um den Joseph nach seinem Stammorte Bethlehem zu bringen, und daß Joseph zufolge des Census nach seinem Stammorte geht, ist wider die Regel des Census. Da haben wir ja wohl zwei sich gegenseitig ausschließende Behauptungen, wenn wir nicht annehmen wollen, daß Lucas oder sein Gewährsmann den Census nicht ohne allen Grund erwähnten. Dann aber wäre von dem Mythiker wieder die Nothwendigkeit des Census nicht motivirt.

Wir wollen jetzt noch näher auf den Einwurf eingehen, den man aus Josephus gegen die Geschichtlichkeit dieses Herodischen Census erhoben hat, weil die muthmaßliche Lösung desselben grade umgekehrt dessen Geschichtlichkeit auf merkwürdige Weise zu bestätigen und überdies noch speciellere chronologische Aufschlüsse als die bereits gewonnenen zu gewähren scheint. Man findet es nicht auffallend [1]), daß der Census des Herodes von Profanscribenten nicht ausdrücklich erwähnt werde, aber das glaubt man ohne Zweifel mit weit scheinbarerm Rechte als auffallend bezeichnen zu können, daß Josephus, der jüdische Geschichtschreiber, zwar den Census des Quirinus erwähne, aber nicht so den Census unter Herodes: was um so anstößiger sei, als die Geschichte des Quirinischen Census wahrscheinlich mache, daß die Juden auch zu Herodes Zeit eine von Rom ausgegangene Schätzung nicht mit völligem [2]) Gleichmuthe würden ertragen haben. Indeß läßt

1) Vgl. Huschke S. 14., wo derselbe eine Menge einzelner Census anführt, an deren Geschichtlichkeit Niemand zweifelt, obwohl sie uns nur durch Münzen und Inschriften bekannt geworden sind.

2) Die Abneigung der Juden gegen eine Zählung des Volks, selbst wenn sie von einheimischen Fürsten ausging, war schon in den Schriften des A. B. begründet. So hatte die behuf des Kriegsdien-

ſich ein großer Unterſchied zwiſchen dem Cenſus des Quirinus und dem des Herodes nicht verkennen. Freilich waren beide in letzter Inſtanz vom Kaiſer Auguſtus ausgegangen. Aber, abgeſehen von ſeiner muthmaßlich mildern Form, ward jener von dem römiſchen Beamten Quirinus unmittelbar vollzogen, dieſer von dem einheimiſchen Könige Herodes. Jener ſtand im Zuſammenhange mit der Unterwerfung Judäas unter die unmittelbare römiſche Herrſchaft: dieſer ſchien, willig übernommen, die relative Selbſtſtändigkeit Judäas und die Fortdauer der Herrſchaft der Herode vielmehr zu garantiren. War mithin die politiſche Bedeutſamkeit beider Schatzungen für Judäa ohne Zweifel ſehr verſchieden, ſo konnte Joſephus die bedeutſamere unter Quirinus recht wohl erwähnen, ohne deßhalb der minder bedeutenden des Herodes ebenfalls gedenken zu müſſen. Hiezu kommt, daß der kluge Joſephus diejenigen Vorſtellungen und Begebenheiten, deren Erwähnung den dauernden Gehorſam ſeiner Volksgenoſſen bei den römiſchen Machthabern irgend hätte verdächtigen können, möglichſt zu übergehen ſucht. Daraus erklärt ſich z. B. ſeine fragmen-

ſtes vorzunehmende Zählung der ſtreitbaren jüdiſchen Männer von 20 Jahren und darüber, von denen jedoch der prieſterliche Stamm der Leviten ausgenommen war 4 Moſ. 1, 2 ff. 26, 1 ff., nach 2 Moſ. 30, 12—16. die ſogenannte Tempelſteuer zur Folge, durch welche Jehova geſühnt und die Plagen vom Lande gewehrt werden ſollten. Der König David, als er es ſich auf der Höhe ſeines Glücks beifallen ließ, eine eigene durchgreifende Zählung zu veranſtalten, wurde vom Propheten Gad ſeines Unrechts überführt und er und ſein Volk mit Peſtilenz geſtraft 2 Sam. 24, 1 ff. Wie ſehr mußte jene Abneigung der Juden gegen die Zählung und Schatzung aber geſteigert werden, wenn ſelbige von heidniſchen Herrſchern ausging und alſo zugleich das Gepräge verhaßter Fremdherrſchaft an ſich trug. So wird in der Geſchichte der jüngſten großen Bedrängniſſe, welche das Reich Juda zu den Zeiten der Makkabäer von Antiochus Epiphanes zu erleiden hatte, auch des ἄρχων φορολογίας gedacht, der gleich im Anfang derſelben in die jüdiſchen Städte abgeordnet ward 1 Makk. 1, 29. Dann erinnere ich noch an den bekannten Sprachgebrauch in den Evangelien, wornach Zöllner und Sünder im Glauben der jüdiſchen Nation faſt identiſche Begriffe geworden waren.

tariſche Darſtellung der meſſianiſchen Erwartungen und ihrer mannichfaltigen Wirkungen in dem jüdiſchen Volksleben: wie ich an einem andern [1]) Orte nachzuweiſen Gelegenheit gefunden habe. Ganz in dieſelbe Kategorie gehörte aber auch die Schilderung der Anſicht vieler Juden über das römiſche Cenſusweſen und der Unruhen, welche durch dieſe bereits öfter hervorgerufen waren und alſo auch für die Zukunft hervorgerufen werden konnten. Hat den Joſephus doch augenſcheinlich nur die Scheu vor römiſchem Argwohn vermocht, ſich in der Weiſe und in der Kürze über Judas, den Galiläer, und deſſen Partei auszuſprechen, wie dies Ant. 18, 1. 6. geſchehen iſt. Zufolge dieſes Charakters unſers Geſchichtſchreibers werden wir alſo keine ausdrückliche Erwähnung des herodiſchen Cenſus und der in Folge deſſelben vorgefallenen Exceſſe, falls ſolche, wie allerdings wahrſcheinlich, wirklich vorkamen, bei demſelben erwarten, ſondern mehr eine verſteckte Anſpielung darauf, die aber dem mit ſeiner Weiſe vertrauten Leſer kaum wird entgehen können. Schon mehrere Gelehrte, von Wernsdorff und Keppler an bis auf Huſchke, haben nun in dem Befehle, dem Kaiſer ſo gut wie Herodes den Huldigungseid zu leiſten, welcher zur Zeit des ſyriſchen Statthalters Saturninus an die Juden erging, und der Weigerung von 6000 Phariſäern, dieſem Befehle Folge zu leiſten, Ant. 17, 2. 4., eine ſolche Andeutung vermuthet. Allein die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs zwiſchen Huldigungseid und Cenſus in den abhängigen Theilen des römiſchen Reichs iſt nichts weniger als erwieſen, und von einem neben jener Weigerung hergehenden Aufruhre und wirklichen Exceſſen iſt a. a. O. gar nicht die Rede. Wir werden die Abnahme jenes Huldigungseides vielmehr als kluge Vorbereitung tiefer greifender und drohenderer Maaßnahmen wie die eines Cenſus anſehen müſſen. Und wirklich erzählt Joſephus, daß unter den jüdiſchen Eiferern für der Väter Geſetz und Sitte kurze Zeit vor dem Tode des Herodes eine weitverzweigte Empörung ausgebrochen ſei, die

1) Vgl. Zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des A. und N. T. S. 133 ff. und beſonders S. 143 ff.

wir uns recht wohl als Folge des verhaßten Census denken können Ant. 17, 6. 2—4. Als Anstifter jener Empörung wird *Ματθίας Μαργαλώθου* Ant. 17, 6. 4. genannt, neben ihm *Ἰούδας ὁ Σαριφαίου* Ant. 17, 6. 2. Während Herodes von einer furchtbaren Krankheit geplagt war, begannen sie ihre Landsleute wider denselben aufzuwiegeln, indem sie von den Unglücksfällen, welche den König betroffen hatten, namentlich diese Krankheit [1]) für göttliche Strafe seiner Verletzung des Gesetzes erklärten. Josephus fügt dann mysteriös hinzu: *ἦν γὰρ τῷ Ἡρώδῃ τινὰ πραγματευθέντα παρὰ τὸν νόμον, ἃ δὴ ἐπεκάλουν οἱ περὶ τὸν Ἰούδαν καὶ Ματθίαν.* Von den etlichen ungesetzlichen Dingen nennt er im Folgenden indeß ausdrücklich nur die Errichtung eines goldnen Adlers oberhalb der großen Pforte des Tempels. Als sich nun, schon vor dem Ableben des Herodes, das Gerücht seines Todes verbreitete, stürzen die Aufrührer aller Furcht ledig in Schaaren zum Tempel, um zuerst den römischen Adler, das verhaßte Symbol der römischen Macht am heiligen Ort, zu vertilgen. Doch während sie das Bild mit Äxten herabhauen, gewahren sie zu spät die Unwahrheit jenes Gerüchts. Der Tempelvoigt des Königs rückt schon mit seiner Mannschaft heran; die Überraschten werden leicht zerstreut und etwa 40 gefangen, unter ihnen die Anführer selbst, Matthias und Judas. Der Proceß wird ihnen gemacht, und es ergiebt sich, daß namentlich [2]) der

---

1) So war schon David von einer Krankheit als Strafe für die von ihm gehaltene Volkszählung heimgesucht, vgl. S. 98. Not. 2.

2) Auch die übrigen angesehenen Juden, welche Herodes nach Jericho berief, um dort Gericht zu halten (Josephus nennt sie Ant. 17, 6. 3. *οἱ ἐν τέλει*, unter denen vorzugsweise wohl die Sanhedristen zu verstehen sind), waren der Sache des Matthias nicht abgeneigt. Denn unser Geschichtschreiber bemerkt §. 4. im Anfang, daß sie nur aus Furcht vor der Grausamkeit des Herodes ihre Beistimmung zu dem Schritte der Empörer verheimlicht hätten. Wenn Josephus ferner erzählt, daß die Rädelsführer auch beim Volke als dessen Lehrer und als Ausleger des Gesetzes sehr beliebt waren Ant. 17, 6. 2 u. 3., daß ihre Partei vgl. Ant. 17, 9 sqq. selbst nach ihrem Tode nicht ruhte, sondern durch denselben noch mehr erbittert, nachdem

damalige Hoheprieſter Matthias, welcher, wie Joſephus an einem beſonders auffallenden Beiſpiele darzuthun nicht verabſäumt, der väterlichen Sitte treu anhing, in den Aufruhr mit verwickelt war. Letzterer wird entſetzt und an ſeine Stelle Joazar, des Boethus Sohn, zum Hohenprieſter gewählt: dieſer wohl deßwegen, weil er dem römiſchen Regiment ergeben war und vielleicht ſchon beim damaligen Cenſus die Juden zur Ruhe und Nachgiebigkeit ermahnt hatte; wenigſtens drangen die Anhänger des Rebellen Matthias bei Archelaus ſofort auf ſeine Entſetzung Ant. 17, 9. 1., und daß er ein Fürſprecher des Cenſus unter Quirinus geweſen ſei, wird Ant. 18, 1. 1. ausdrücklich berichtet. Den Anſtifter des Aufruhrs, Matthias, und mehrere von ſeinen Genoſſen ließ Herodes dagegen lebendig verbrennen Ant. 17, 6. 4. Übrigens ſcheint es mir auch ſehr bemerkenswerth, daß unter den Beſchwerden, welche die Juden dem Archelaus nach dem Tode ſeines Vaters vortragen, die obenan ſteht [1]), welche ſich auf eine Erleichterung der jährlichen Steuern bezieht. Denn da unter letztern kraft Ant. 14, 10. 6. vgl. S. 95. wenn nicht allein, ſo doch vorzugsweiſe die Kopfſteuer zu verſtehen ſein wird, welche

ihr gefürchtetſter Widerſacher, der alte Herodes, nun wirklich geſtorben war, immer entſchiedener hervorgetreten ſei und durch Gunſt der Umſtände viel Blutvergießen und einen höchſt gefährlichen Kampf nicht nur für die Herode, ſondern auch für die Römer veranlaßt habe, ferner daß die damaligen römiſchen Oberbeamten Syriens, der Statthalter Quintilius Varus und der Quäſtor (ἐπίτροπος) Sabinus, ſofort zur Hülfe eilten und jenen Aufſtand als Widerſetzlichkeit gegen Rom behandelten; oder wenn Nikolaus zur Vertheidigung des Archelaus ausdrücklich bemerkt, daß die Juden nur ſcheinbar gegen jenen feindliche Dinge gethan hätten, in Wahrheit aber gegen den Kaiſer wären Ant. 17, 9. 6.: ſo ſieht man leicht, wie ſehr Joſephus die Wahrheit der Sache vertuſcht, wenn er Ant. 17, 6. 2 u. 3. ſogar zu verſtehen giebt, daß der Tempelvoigt die Zerſtörung des römiſchen Adlers zu wichtig genommen habe, und daß dieſe bloß deßwegen unternommen ſei, weil die Aufſtellung des Adlers, oder, wie Joſephus hier naiv ſagt, die Weihung gewiſſer Thiere (ἀναθέσεις τινῶν ζώων) vom Geſetze verboten wäre.

1) Jos. Ant. 17, 8. 4. οἱ μὲν εἰσφορὰς, ἃς ἐπανασίους φέροιεν, ἐπικουφίζειν βοῇ χρώμενοι.

in der That alle Jahre an die Römer zu entrichten war, so scheint jene Beschwerde auf einen Census, welcher kurz vorher zur Erhöhung dieser Kopfsteuer gehalten wurde, hinzudeuten.

Eine weitere Bestätigung der hier über den Aufruhr des Matthias vorgetragenen Ansicht ergiebt sich mir endlich durch Vergleichung von Apstg. 5, 36. Rabbi Gamaliel erwähnt hier in seiner Rede vor dem versammelten Sanhedrin eines Theudas, welcher zu seiner Zeit zwar einigen Anhang gewonnen habe, dessen Partei aber bei seinem Tode zu Grunde gegangen sei. Mehrere Interpreten haben diesen Theudas [1]), indem sie Josephus über ihn befragten, mit dem Ant. 20, 5. 1. erwähnten Pseudopropheten, Namens Theudas, identificirt, welcher unter dem Landpfleger Cusp. Fadus am Jordan auftrat und von einer römischen Reuterschaar unversehens überfallen mit vielen seiner Anhänger getödtet wurde. Dann wird dem Lucas ein doppelter chronologischer Verstoß zugetraut: er soll erstens nicht gewußt haben, daß dieser Theudas nach Judas dem Galiläer, und zweitens nicht, daß er selbst noch mehrere Jahre nach der Rede Gamaliels aufgetreten sei; und zwar lediglich deßhalb, weil Josephus früher keinen Theudas nenne, auf den die Stelle in der Apostelgeschichte bezogen werden könnte.

Es ist dies ein so hartes Urtheil über die Geschichtskenntniß des Lucas, daß sich zunächst die Annahme von Olshausen, Tholuck u. A. zu empfehlen scheint, Josephus möge jenen ältern Theudas übergangen haben. Indeß, da derselbe mit einem Judas, dem Galiläer, zusammengestellt werden konnte, so wird er kein unbekannter Mann gewesen sein, und so stellt sich wenigstens die Wahrscheinlichkeit heraus, daß Josephus ihn dennoch erwähnt haben dürfte. Den Versuch freilich, welchen Sonntag [2]) gemacht hat, unsern Theudas in dem Ant. 17, 10. 6. erwähnten Simon wiederzufinden, halte ich für mißlungen. Dagegen zweifle ich nicht, daß er mit jenem Matthias, welcher, ein berühmter Lehrer des Gesetzes, in den

1) Vgl. Winer bibl. Realwört. u. d. Art. Theudas.
2) Studien u. Kritiken 1837. 3 Hft. S. 622 ff.

letzten Tagen des Herodes den römiſchen Adler am Tempel niederhauen ließ, identiſch ſei. Denn alle bei Lucas angegebenen Merkmale paſſen auf dieſen Matthias, ſelbſt der Name; denn מַתִּתְיָה iſt ja nur der hebräiſche Ausdruck für Θεόδοτος = Θευδᾶς [1]), und der Wechſel der hebräiſchen mit der griechiſchen Namensform iſt eben ſo leicht zu erklären, wie wenn im N. T. Πέτρος für Κηφᾶς ſteht und umgekehrt. Wenn Theudas übrigens nach Lucas vorgegeben haben ſoll, er ſei etwas Beſonderes (εἶναί τινα ἑαυτόν): ſo liegt darin noch gar nicht, daß er ſich für den Meſſias ausgegeben habe. Wahrſcheinlich wollte er aber ſein Volk, ähnlich wie die Makkabäer, vom Drucke der Fremdherrſchaft und ausländiſcher, heidniſcher Sitten und Inſtitutionen befreien. Und merkwürdig iſt, daß ſolche Befreiungen, wohl nach dem Vorbilde von Moſe und Aaron (vgl. ſchon Serubabel und Joſua), gewöhnlich von Zweien auszugehen pflegten, von denen der eine als Handelnder an die Spitze trat und der andere beſonders durch ſeinen Rath nützlich wurde: zu den Zeiten der Makkabäer von Judas, der wegen ſeiner Tapferkeit den Beinamen Μακκαβαῖος erhielt, und ſeinem Bruder Simon, welcher, wie der ſterbende Matthias ſagt, ſeinem Volke ein Vater ſein werde (1 Makk. 2, 65. 66. 3, 1.); zu den Zeiten des Quirinus von Judas, dem Galiläer, und ſeinem Gefährten Zadok, dem Phariſäer; ja ſelbſt noch Barkochba zu den Zeiten Hadrians hatte ſeinen Rabbi Akiba. In ähnlichem Verhältniſſe muß nach Joſephus aber auch Ἰούδας Σαρεφαίου zu unſerm Matthias geſtanden haben. — Wenn nun, wie ich mit gutem Grunde glaube annehmen zu dürfen, Theudas mit jenem Matthias identiſch ſein ſollte, ſo ſcheint mir in der Stelle der Apoſtelgeſchichte zweierlei nicht ohne Gewicht für unſere Frage zu ſein, erſtens, daß der Aufruhr unter Theudas mit dem unter Judas, dem Galiläer, welcher zur Zeit eines Cenſus auftrat, zuſammengeſtellt iſt, und zweitens, daß Gamaliel hier den Cenſus des Quirinus ſchlechthin die ἀπογραφή nennt,

1) Winer unter Theudas ſetzt Θευδᾶς = Θεόδωρος, was für unſern Fall auf eins herauskommt.

letztere mithin, falls schon eine andere frühere Stadt hatte, in Bezug auf diese als die bekannteste [1]) und verhaßteste auszeichnet.

Das zweite Bedenken, welches gegen den Bericht des Evangelisten von einem Census in dem abhängigen Königreiche des Herodes gerichtet ist, möchte daher nicht nur als in sich unbegründet dargethan, sondern auch durch den aus andern Geschichtsquellen gegebenen positiven Nachweis von der Existenz eines solchen Census vollkommen gehoben sein.

Wenn man es drittens anstößig gefunden hat, daß Joseph und Maria nicht in ihrem Wohnorte Nazareth, sondern in ihrem Stammorte Bethlehem censirt seien, während die zu Censirenden sich nach dem Censusrechte der römischen Bürger in den Wohnorten und Bezirksstädten hätten stellen müssen: so hat Huschke S. 116—120. gezeigt, daß nach römischem Rechte der Einzelne sich vielmehr da censiren lassen mußte, wo er sein forum originis hatte, und dieses brauchte mit seinem Wohnort und der Bezirkshauptstadt natürlich keineswegs identisch zu sein, vgl. oben S. 88. Indeß muß ich bezweifeln, daß mit dieser archäologischen Correction dem Texte des Lucas bereits Genüge geleistet ist. Denn Lucas läßt 2, 4. Joseph nach Bethlehem, der Stadt Davids reisen, nicht, weil hier sein forum originis, sondern weil er aus dem Geschlechte Davids war (διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ [2])).

1) So sagen wir: zur Zeit der französischen Revolution, und meinen damit eine ganz bestimmte Periode der französischen Geschichte, obwohl die Franzosen mehr als jenes eine Mal revoltirt haben.

2) Die angezogenen Worte verrathen eine sehr genaue Kenntniß der jüdischen Stammesverfassung, über welche Winer u. d. W. Stämme zu vergleichen ist. Πατριὰ (das hebr. בֵּית אָבוֹת) Δαυὶδ ist der höhere Begriff im Verhältniß zu οἶκος Δαυὶδ, aber der niedere im Verhältniß zu אֶלֶף oder מִשְׁפָּחָה. Zu einem אֶלֶף wurden mehrere πατριαὶ gerechnet, d. i. alle die Familien, welche ihre Descendenz in männlicher Linie von diesem אֶלֶף darthun konnten. Mehrere מִשְׁפָּחוֹת oder אֲלָפִים endlich bildeten einen Stamm (שֵׁבֶט), und solcher Stämme gab es bekanntlich zwölf 4 Mos. 1, 2. 18. Jos. 7, 14. 1 Sam. 10, 19. 21. Daß Bethlehem aber der Sitz eines אֶלֶף war, erhellt aus Mich. 5, 1.

Oder sollte sich wirklich nachweisen lassen, daß alle Davidden, ja alle πατριαὶ Δαυίδ ihr forum originis in Bethlehem hatten? Allein wir können die Prämisse dieses Einwurfs, daß der Ort des Census nach dem Censusrecht der römischen Bürger hätte bestimmt werden müssen, überhaupt nicht anerkennen. Denn einerseits haben wir gesehen, daß der Reichscensus, welchen Augustus decretirte, mit dem Census der römischen Bürger überhaupt in keinem innern Verhältniß stand, denn er war ein allgemeiner Provincialcensus: mit welchem Rechte könnte man daher die Einerleiheit ihrer Form erwarten? Ein von Rom aus angeordneter Census ist doch noch nicht äqual einem Census der römischen Bürger? Gesetzt aber, jener Reichscensus wäre wirklich ein unter Anwendung gewisser Modificationen erweiterter Census der römischen Bürger gewesen, so haben wir andrerseits die Geschichtlichkeit eines palästinensischen Census unter der Herrschaft des Königs Herodes ja nur unter der Voraussetzung zu begreifen und nachzuweisen vermocht, daß er in einer milden, sich an die jüdische Nationalität und Verfassung möglichst anschließenden Form müsse abgehalten sein. Also umgekehrt grade dann, wenn die wesentlich römische Form des Census bei Lucas behauptet wäre, würde uns ein Verdacht seiner Ungeschichtlichkeit entstehen müssen. Lucas oder sein Gewährsmann sind aber von diesem Herodischen Census wahrlich gut unterrichtet gewesen, da sie die Form, in der er abgehalten wurde, weder mit der allgemein bekannten des römischen Census noch mit der wenigstens unter den Juden sehr bekannten des Census unter Quirinus [1]) verwechselt haben. Wenn wir uns ferner den Gedanken genauer entwickeln, daß Augustus sich bei Anordnung eines Census im Reiche des Herodes möglichst an die jüdische Nationalität werde angeschlossen haben, so werden wir schon von vorn herein ver-

1) Hat Josephus Recht, so betraf dieser Census nur die Provinz Syrien und die frühere Herrschaft des Archelaus, welche damals zu Syrien geschlagen wurde. Mithin konnte derselbe schwerlich mit Rücksicht auf die Stammverwandtschaft der Juden abgehalten werden. Diese Änderung mag dann mit zu den Stücken gehören, die ihn um so verhaßter gemacht haben.

muthen, daß er wo möglich die aus dem grauen Alterthum überlieferte Stammeseintheilung derſelben werde berückſichtigt haben, alſo denjenigen Factor der jüdiſchen Nationalität, deſſen Berückſichtigung grade Lucas 2, 4. behauptet, und zwar mit einer ſolchen Sachkenntniß, vgl. S. 105. Not. 2., daß man an der Wahrheit ſeiner Ausſage auch deßhalb nicht zweifeln kann. Aber nicht bloß politiſche Klugheit mußte dem Auguſtus dieſe Rückſicht gebieten, ſondern auch die Natur [1]) der Sache, zumal wenn jener Cenſus, wie wahrſcheinlich, nur ein census capitum [2]), der vorzugsweiſe zu beſſerer Erhebung der Kopfſteuer verordnet wurde, ſollte geweſen ſein, vgl. S. 96. 102. Denn bei einer Zählung des jüdiſchen Volks, bei welcher die Stammeseintheilung deſſelben zu Grunde gelegt wurde, mußte die Controle durch die ſchon längſt von den jüdiſchen Gewalthabern angelegten öffentlichen Geſchlechtsregiſter [3]) weſentlich erleichtert werden. Ein totaler Mißgriff wäre es dagegen, wenn man, um zu erklären, warum Joſeph und Maria zum Cenſus nach Bethlehem gewandert ſeien, ſich auf eine Stelle in den Digeſten [4]) berufen wollte, welche ausſagt, daß jeder ſeinen Acker in der Stadt, in deren Gebiet er gelegen ſei, angeben ſolle. Denn einerſeits wiſſen wir nicht einmal, daß Joſeph oder Maria ein Grundeigenthum, und zwar in Bethlehem, beſaßen, viel-

1) Schon der römiſche Cenſus nahm auf die beſtehenden Verwandtſchaftsverhältniſſe Rückſicht, namentlich in alter, aber auch in ſpäterer Zeit, da der Einzelne ſein nomen, praenomen, ſeinen patrem aut patronum, ſeine tribus und ſein cognomen angeben ſollte, ſ. Huſchke S. 118.

2) Der Cenſus des Quirinus war dagegen ein census bonorum, Joſephus nennt ihn ἀποτίμησις τῶν οὐσιῶν.

3) Das ſind die βίβλοι δημόσιαι, welche Joſephus erwähnt, und aus denen er, wie er ſagt, in ſeiner vita §. 1. ſein eigenes Geſchlechtsregiſter entlehnte. Daſſelbe bezeichnet der Ausdruck ἡ δωδεκάφυλος im Protevang. Jacobi c. 1., vgl. dazu Thilo cod. apocryph. I. p. 166 sqq.

4) Digest. 50, 15. (de censibus) L. 4. §. 2. Is vero, qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est; agri enim tributum in eam civitatem debet levare, in cujus territorio possidetur.

mehr dürfte das Gegentheil wahrscheinlich sein; und andererseits läßt der Text des Lucas Joseph darum nach Bethlehem wandern, weil er aus Davidischem Geschlechte war.

Das vierte Bedenken erhebt sich gegen die Aussage des Evangelisten, daß Maria mit nach Bethlehem gereist sein soll. Dies sei nach römischem Censusrechte weder nothwendig gewesen, noch sei es, wenn man ihre damalige Schwangerschaft berücksichtige, wahrscheinlich. Dieser Einwurf ist unter allen unstreitig der unbedeutendste. Was den zweiten Theil desselben betrifft, die wegen ihrer damaligen Umstände zu statuirende Unwahrscheinlichkeit ihrer Mitreise, so dürfte den Kritiker die Frage doch in einige Verlegenheit setzen, ob er die damaligen Empfindungen und Bedürfnisse der Maria denn so sicher wisse, um ein so kategorisches Urtheil aussprechen zu können. Abgesehen davon, daß Frauen in derartigen Zuständen auch abnormen Antrieben Folge leisten, so ist es wenigstens eben so wahrscheinlich, daß Maria, zumal in den gährungsvollen Zeiten eines Census, um ihrem natürlichen Beschützer Joseph nahe zu sein, nach Bethlehem mitreiste, als daß sie zurück blieb. Wo Möglichkeiten der Art Etwas gelten, kann man die bezeugtesten Facta der Geschichte zur Unwahrheit stempeln. Was den andern Theil des Einwurfs betrifft, so ist es freilich wahr, daß bei einem Census der römischen Bürger sich die Frau nicht persönlich [1]) zu stellen hatte. Dies ist auch ganz in der Ordnung, da der römische Census zu den Rechten eines Staatsbürgers in der engsten Beziehung stand. Anders verhielt sich die Sache mit den von Rom aus verhängten Schatzungen der Peregrinen, bei denen es wesentlich auf gewisse Leistungen, welche mit den Rechten eines Staatsbürgers Nichts zu thun hatten, ankam. Hier hatten sich natürlich auch die Frauen wegen etwaiger Steuerleistungen persönlich [2]) zu stellen.

1) Auch die von Tholuck aus Dionys. Halic. 4, 15. citirte Stelle beweist nur, daß Weiber und Kinder beim Census mit angegeben werden mußten, wie bereits von Winer u. d. Art. Schatzung und Huschke S. 121. hervorgehoben wird.

2) Vgl. Huschke S. 122 ff. und die dort gesammelten Beispiele.

Haben sich nun trotz der nur fragmentarisch auf uns gekommenen Nachrichten über das Censuswesen jener Zeit jene vier ersten Bedenken dergestalt beantworten lassen, daß kein Grund übrig bleibt, an der Glaubwürdigkeit des Lucas in seiner Relation über Beschaffenheit und Einrichtung des von ihm um die Geburt Jesu gesetzten Census zu zweifeln: so werden wir jetzt mit um so größerm Vertrauen zur Erörterung des fünften Bedenkens, welches die genauere chronologische Bestimmung im Texte des Lucas betrifft, übergehen dürfen. Man sagt, durch den Zusatz ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου Luc. 2, 2. habe der Evangelist den vermeintlichen Census unter Herodes mit dem des Quirinus, welcher mindestens 9 Jahre später im Jahre 759 u. c. [1]) veranstaltet sein müsse, verwechselt.

Allein wenn diese Anklage einigermaßen probabel sein soll, so müßte der historische, näher der chronologische Charakter der Schriften des Lucas auch im Allgemeinen, zumal er selber nach Luc. 1, 3. auf letztern seine besondere Aufmerksamkeit richten zu wollen verspricht, als ein solcher sich darstellen, bei welchem chronologische Irrthümer nichts Ungewöhnliches wären. Daß sein Evangelium nun im Allgemeinen eine höchst achtbare historische und chronologische Kenntniß verräth, glauben wir annehmen zu dürfen; die Beweise dafür sollen eben auch in diesem [2]) Werke gegeben werden. Aus diesem allgemeinen Zusammenhange heraus müssen wir dann von vorn herein wahrscheinlich finden, daß Lucas sich in diesem besondern Falle nicht so gröblich geirrt haben werde. Betrachten wir die Natur dieses Falls genauer, so ergeben sich weitere Instanzen für Lucas. Der Evangelist will sorgfältig (ἀκριβῶς) schreiben. Ist es nun denkbar, daß er nicht gewußt [3]) haben sollte,

---

Hiernach ist auch die von Kühnöl, Olshausen u. A. zu Luc. 2, 5. behauptete Nothwendigkeit der Conjectur zu beurtheilen, daß Maria eine Erbtochter gewesen sei.

1) Joseph. Ant. 17, 13. 5. 18, 1 u. 2.

2) Man vgl. die Charakteristik des Lucas in dieser Beziehung bei Tholuck Glaubwürdigk. der evang. Geschichte S. 161—177. S. 378 ff.

3) Daß Lucas die Verwandlung Judäas in eine römische Provinz nicht etwa als mit dem Tode Herodes d. Gr. zusammenfallend gedacht,

daß der berühmte und berüchtigte Cenſus des Quirinus mit der Verwandlung Judäas in eine römiſche Provinz zuſammengefallen ſei, und derſelbe mithin nicht in die letzten Tage Herodes d. Gr., in welche Zeit er die Geburt Jeſu ſetzt, habe fallen können? Oder, wenn er es nicht wußte, hätte er es dann, bei nur einiger Gewiſſenhaftigkeit in ſeiner Geſchichtſchreibung, nirgends erfahren können? Noch mehr. Lucas ſelber erwähnt den Cenſus des Quirinus Apſtg. 5, 37., ſpricht von ihm wie von einer allbekannten Schatzung vgl. S. 105. und documentirt in mehrern Beziehungen eine genaue, mit den Nachrichten des Joſephus vollkommen übereinſtimmende Kenntniß deſſelben. Auf der andern Seite ſtellt er, wie wir geſehen haben, ſelbſt das Detail des um die Geburt Jeſu gehaltenen Cenſus durchaus treu und richtig dar. Da iſt doch wohl die Vermuthung faſt zwingend, daß er auch in jener Zeitbeſtimmung die beiden Cenſus, den unter Herodes und den des Quirinus, richtig werde unterſchieden haben! Aus dieſen Bemerkungen wird hervorgehen, daß jener auffallende chronologiſche Irrthum nur im äußerſten Nothfalle zu ſtatuiren, ja daß ſeine Annahme, nach einer bei allen alten Schriftſtellern geltenden Regel, ſelbſt weniger zuläſſig ſei als eine Conjectur[1]), wenn dieſe nur einigermaaßen probabel ſein ſollte. Im Folgenden mögen die beſten und gangbarſten[2]) Löſungsverſuche angegeben werden, nachdem vor allen Dingen

---

mithin das ganze neunjährige Regiment ſeines Sohnes Archelaus überſehen hat, das läßt ſich indirect aus ſeinem eignen Evangelium darthun, wenn wir die Luc. 3, 23. erwähnten 30 Jahre mit Luc. 3, 1. combiniren. Denn die Summe der Jahre vom Jahre 759 an, in welchem Judäa römiſche Provinz wurde, bis zum öffentlichen Auftritt Jeſu würde, ſ. unten, 21 Jahre betragen, alſo grade um jene 9 Jahre zu kurz ſein.

1) Zu denjenigen Conjecturen, welche hier nicht die mindeſte Probabilität haben, rechne ich unter andern, wenn man den Namen Quirinus änderte oder gar den ganzen Vers für eine Gloſſe erklärte.

2) Vgl. die überſichtliche, kritiſche Darſtellung der Exegeſe unſerer Stelle bei Winer u. d. Art. Quirinius, welcher für ſeine Perſon die Geſchichtlichkeit einer ἀπογραφ. unter Herodes zwar zugibt, aber die Notiz über Quirinus aus einem Gedächtnißfehler des Lucas ableitet.

die Handschriften inspicirt sind, um den richtigen Text an unserer Stelle festzustellen. Vielleicht, daß sich auf dem Grunde derselben nicht bloß eine einfachere Kritik jener Versuche, sondern auch eine neue Lösung ergiebt.

Der gewöhnliche Text (Elzevir.) von Luc. 2, 2. lautet: *Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* Sämmtliche Varianten beziehen sich, wenn wir von der verschiedenen Schreibung des Namens Quirinus absehen, entweder auf den Artikel ἡ, welcher bald gesetzt, bald ausgelassen wird, oder auf die Stellung von πρώτη und ἀπογ. πρώτη. Nach der größern Ausgabe des Neuen Testaments von Lachmann (Berol. 1842. tom. I.) hat die Handschrift A den Artikel ἡ, dagegen wird dieser von B D [1]) ausgelassen. Er selber liest: *αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου.* Nur das wollen wir hier betonen, daß schon in Folge diplomatischer Gründe die Weglassung des Artikels räthlich erscheint. Die innern Kriterien, welche gegen den Artikel sprechen, möchten folgende sein. Erstens läßt sich die Hinzufügung desselben von Seiten der Abschreiber oder Leser sehr leicht erklären, nicht aber seine Auslassung. Jene mißverstanden die ächt griechische Fügung *αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο* d. i. das [2]) ward (nicht: war, denn *γίγνεσθαι* ist nicht gleich *εἶναι*) eine ἀπογραφή oder „in Folge deß kam eine ἀπογ. zu Stande," indem sie *αὕτη* eng mit ἀπογ. verbanden, und mußten nun natürlich den Artikel setzen. Zweitens würde *αὕτη ἡ ἀπογραφή* einen falschen Sinn geben, nicht nur, wenn wir die Thatsachen der sonst bekannten Geschichte berücksichtigen, sondern auch, wenn wir die Meinung des Evangelisten ins Auge fassen. *Αὕτη ἡ ἀπογ.* „dieser

1) Der Artikel fehlt auch in den cdd. Veron. 131., s. Nov. Testam. ed. Dav. Schulz. Berol. 1827.

2) *Αὕτη* weist auf V. 1. zurück: „der Umstand, daß Augustus ein Ausschreiben erließ, das ganze Reich zu censiren, ward zu einer ἀπογρ." Deutsch gedacht, würde also statt des Femin. *αὕτη* das Neutrum *τοῦτο* stehen müssen. Im Griechischen hat sich das Pronomen per attractionem nach dem Genus des darauf folgenden Prädicats gerichtet, Luc. 8, 11. 22, 53. vgl. Winer's Grammat. §. 63.

Cenſus“ würde nämlich durch ſein nothwendig enges Verhältniß zu den Worten πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀπογράφεσθαι V. 1. als allgemeiner Provincialcenſus charakteriſirt und mithin um die Geburt Jeſu ein gleichzeitiger Cenſus in allen Rom. unterworfenen Reichen und Provinzen behauptet ſein. Das aber ſtreitet, wie wir geſehen haben, gegen alle Wahrſcheinlichkeit und alle uns überlieferten Data der Geſchichte. Aber es ſtreitet auch gegen den Sinn des Evangeliſten. Denn dieſer beſchreibt den Cenſus um die Geburt Jeſu einerſeits ſchon V. 2. ſo, daß wir in ihm leicht einen particulären Cenſus erkennen können, da er ihn ja zu der Zeit, in welcher ein Provincialchef, Quirinus, Syrien regierte, in eine beſtimmte Beziehung ſetzt, vgl. S. 76 ff. Andererſeits berechtigt uns ebenfalls die Darſtellung im Folgenden, nur an einen über Paläſtina [1]) verhängten Cenſus zu denken [2]). Übrigens iſt auffallend, daß die Ausleger ſich ſo wenig darum gekümmert haben, ob der Artikel zu leſen ſei oder nicht, da Sinn und Conſtruction des Verſes ganz davon abhängen. — Über die Stellung des πρώτη wollen wir uns dagegen vorläufig nur merken, daß nach Lachmann ABb(!)c ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο [3]) haben, D ἐγέν. ἀπογρ. πρώτη und a (Verc.) prima facta est professio, und daß mithin der cod. Verc., welcher allein πρώτη vor ἀπογ. lieſt, ſchon deßhalb ſchwerlich die richtige Lesart bieten möchte.

1) Vgl. namentlich, was über die Worte διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ V. 4. S. 105 ff. bemerkt iſt.

2) Gersdorf Sprachcharakteriſtik des N. T. S. 213 ff. macht noch darauf aufmerkſam, daß Lucas das Demonſtrativ nachſtellt, alſo nicht αὕτη ἡ ἀπογραφή, ſondern ἡ ἀπογ. αὕτη ſage. Dagegen vgl. man Bornemann Scholia in Lucam 9, 48. 18, 11. Doch hat Gersdorf erwieſen, daß Lucas in der Regel ſo verfährt. Auch hier iſt er bei dieſer Regel geblieben, wenn der Artikel geſtrichen wird. Mit Unrecht will G. deßhalb αὐτή leſen.

3) Auch cod. C, welcher nach der neuſten Collation von Tischendorf Codex Ephraemi Syri rescriptus sive fragmenta Novi Testam. e cod. Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi. Lips. 1843. 4. αυτη η απογραφη πρωτη εγενετο ηγεμονευοντος της Συριας Κυρηνιου lieſt.

Um die Zeitbestimmung ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρίνου zu erklären, hat man [1]) wohl angenommen, daß Quirinus auch den Census unter Herodes geleitet, Judäa also zweimal censirt habe. Da er aber in den letzten Tagen des Herodes kein syrischer [2]) Statthalter war, so mußte man statuiren, daß er jenen frühern Census als außerordentlicher [3]) kaiserlicher Bevollmächtiger gehalten habe, etwa als einer der Zwanzigmänner, von denen Suidas berichtet. Hiermit brachte man dann die Notiz bei Tacitus Ann. 3, 48. in

1) Diese Ansicht, zu welcher sich auch Neander, in seinem Leben Jesu 3te Aufl. S. 25., und Hug, Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß (Freiburg. Zeitschr. f. Theologie 1 Bd. 2 Heft.) S. 50 ff., bekennen, ist am ausführlichsten und gelehrtesten von Sanclemente vertheidigt.

2) Namen und Jahre der syrischen Statthalter in der ganzen für unsere Untersuchung wichtigen Zeit bis zum Tode Herodes d. Gr. Nisan 750 u. c. wissen wir genau. In den Jahren 744—748 war Sentius Saturninus Statthalter von Syrien, und sein Nachfolger Quintilius Varus war es noch bei dem Tode von Herodes Nisan 750. Quirinus wurde es erst nach der Entfernung des Archelaus im Jahre 759 und blieb es bis 764. — Es mag noch bemerkt werden, daß Varus dem Saturnin spätestens im Sommer 748 folgte: denn wir haben eine antiochenische Münze von ihm mit seinem Bildnisse und der Jahrzahl XXV. Letztere bezieht sich auf die Aera actiaca, deren 26stes Jahr schon mit dem Herbste 748 begann. Vgl. Sanclemente l. c. III. c. 3. 4. p. 338—48. Ideler Hdb. Bd. 2. S. 394 ff.

3) Für den syrischen Statthalter zur Zeit der Geburt Jesu hält Sanclemente den Saturninus und beruft sich hierfür auf die Worte des Tertullian Advers. Marcion. 4, 19. Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent. Ihm sind mehrere von denen, welche die Geburt Jesu ins Jahr 747 u. c. setzen, gefolgt. Allein wie wenig dieses Beweismittel entscheiden darf, erhellt, wenn man einerseits erwägt, daß man bei jener Frage im Neuen Testamente ungleich bessere Hülfen hat als in der in sich zwiespältigen kirchlichen Tradition, da andere Kirchenväter andere Data geben, auf welche man sich mit demselben Rechte berufen könnte, und andrerseits, daß Tertullian mit sich selber nicht einig ist, da er Advers. Jud. 8. das Jahr 751 u. c. als Geburtsjahr Jesu angiebt.

Verbindung, nach welcher Quirinus ungefähr um diese Zeit mit mehrern außerordentlichen Missionen im Oriente beschäftigt war. Allein abgesehen davon, daß die censorische Bestimmung desselben reine Vermuthung bleibt, so scheint auch der evangelische Text sehr entschieden gegen diese Combination zu protestiren. Denn es würde der Ausdruck des Lucas ἡγεμ. τ. Συρ. Κυρ., da er eine unmittelbare Zeitbestimmung des Census unter Herodes sein soll, theils sehr zweideutig, also ungeschickt ausgewählt sein, weil er, das Mindeste gesagt, doch auch den Quirinus als syrischen Statthalter bezeichnen kann, in welcher Stellung er eben, aber erst später, einen sehr bekannten Census hielt. Theils kann jener Ausdruck schwerlich einen außerordentlichen[1]) kaiserlichen Commissär, sondern nur einen ordnungsmäßigen Chef der Provinz Syrien bezeichnen.

Wenn nun Quirinus V. 2. wirklich als syrischer Statthalter charakterisirt ist, so konnte man zweitens die chronologische Genauigkeit des Lucas durch die Annahme zu rechtfertigen meinen, daß auch der Evangelist unter seiner V. 2. erwähnten ἀπογ. nur den Census des Quirinus im Jahre 759 verstanden habe. Diese Ansicht ist namentlich von Paulus[2]) vertreten. Er will αὕτη V. 2. αὐτή ausgesprochen wissen, was allerdings keine eigentliche Correctur der in den Handschriften gebotenen Lesart zu nennen ist, da die ältesten derselben ohne Spiritus und Accente geschrieben sind, und übersetzt: „die erste Aufzeichnung selbst geschah, während Quirinus über Syrien Befehlshaber war.“ Besser Ebrard, der ihm sonst ganz folgt: „die

1) Jener Erklärung würde indeß Nichts im Wege stehen, wenn man mit Syr. hier. τῆς Συρίας striche. Denn dann würde Quirinus nur als Chef der ἀπογ. bezeichnet sein. So Rinck: die angefochtenen Erzählungen im Leben Jesu S. 12 ff.

2) Exeget. Hdb. I. 1. S. 174 ff. Ihm folgten mit geringen Modificationen Krabbe, Leben Jesu S. 83 ff. Mack, Bericht über des Hrn. Dr. Strauß kritische Bearbeitung des Lebens Jesu S. 84 ff. Ebrard a. a. O. S. 184 ff. Tholuck, Glaubwürdigkeit d. evang. Gesch. S. 184 ff. Krabbe, Mack und Tholuck halten dabei die Verwandlung von αὕτη in αὐτή nicht für nothwendig.

ἀπογ. ſelbſt geſchah — als erſte — unter dem Proconſulat des Quirinus.“ Die Meinung iſt die, daß dem ἐξῆλθεν δόγμα V. 1. das ἐγένετο V. 2. von Lucas gegenübergeſtellt werde, dem Ausgehen eines Edicts der ἀπογρ. das Geſchehen der ἀπογ. ſelber. Letzteres ſei in die Zeit der ſyriſchen Statthalterſchaft des Quirinus gefallen. Allein wenn unter Herodes nur das Edict ausging, die ἀπογ. aber erſt 9—10 Jahre ſpäter geſchah, warum begaben ſich dennoch Alle ſchon damals auf die Reiſe, um ſich cenſiren zu laſſen? Unmöglich können wir V. 3. mit Paulus erklären: Und doch reiſeten alle; denn von dieſem „doch“ müßte im Zuſammenhang ſeiner ſonſtigen Anſicht das grade Gegentheil erwartet werden. Aber nach jenen Gelehrten ſoll der Anfang jener ἀπογ. wirklich ſchon unter Herodes fallen, vollendet ſei ſie aber erſt unter Quirinus. Allein dann blieb es zur Zeit des Herodes ja nicht bei dem bloßen Edict, und ſollte zwiſchen V. 1 und 2. der poſtulirte Gegenſatz beſtehen, ſo müßte ſtatt ἐγένετο ein Wort geſetzt ſein, welches nicht das einfache Geſchehen, ſondern die Vollendung der ἀπογ. bezeichnete. Ferner wird V. 2. als Parentheſe gefaßt, damit man καὶ ἐπορεύοντο V. 3. unmittelbar an V. 1. anſchließen könne. Dieſe Conſtruction iſt noch erträglich, wenn man den Ausdruck πᾶσαν τὴν οἰκουμ. V. 1. mit Paulus auf Paläſtina beſchränkt. Aber wenn Ebrard denſelben ganz recht von dem orbis Romanus verſteht und dennoch V. 2. als Parentheſe in dem angeführten Sinne deutet, ſo muß er in demſelben Augenblicke jenes Verſtändniß wieder aufgegeben haben, denn hier erklärt er die V. 1. erwähnte ἀπογ. ja von einer ἀπογ. Paläſtinas. Ein neuer Einwurf erhebt ſich noch bei V. 3. gegen ſeine Auffaſſung. Denn wenn dieſer Vers unmittelbar [1]) mit V. 1. verbunden wird, ſo würden unter πάντες ſämmtliche Reichsbewohner gemeint ſein. „Auguſtus befahl, das ganze Reich zu cenſiren, und Alle reiſten, ſich cenſiren zu laſſen.“

1) Schon aus dem oben angeführten Grunde muß die von Kühnöl, Olshauſen u. A. vorgetragene Vermuthung, welche freilich auch gegen alle cdd. iſt, daß der ganze V. 2. eine Gloſſe ſei, verworfen werden.

Mithin würde ein gleichzeitiger Cenſus in allen Theilen des Reichs um die Geburt Jeſu behauptet ſein, was gegen die Geſchichte ſtreitet. Der größte Theil dieſer Irrthümer wäre indeß nicht entſtanden, wenn man beachtet hätte, daß der Artikel ἡ V. 2. aus äußern und innern Gründen, vgl. S. 111., zu ſtreichen iſt. Denn dann hätte man V. 2. wohl nicht als Parentheſe gefaßt, noch viel weniger würde man aber für das richtige αὕτη αὐτὴ geſchrieben haben. Wollen wir nun mit dieſer richtigen Lesart die Stelle des Lucas im Sinne der genannten Gelehrten erklären, ſo würde der Zuſammenhang derſelben folgender ſein: „In den Tagen des Herodes erließ Auguſtus den Befehl, das ganze Reich zu cenſiren. So kam ein erſter Cenſus (in Paläſtina) zu Stande, als Quirinus Syrien regierte. Und es reiſten alle (Paläſtinenſer), ſich cenſiren zu laſſen, ein jeder in ſeine Stadt.“ Man müßte dann ebenfalls annehmen, daß der Cenſus unter Herodes bereits angefangen war, aber durch deſſen Tod [1]) unterbrochen erſt von Quirinus beendet wurde; ferner, daß die Zeit des Cenſus nach dem Jahre beſtimmt ſei, in welchem er beendet wurde: was freilich ganz nach dem Muſter der Alten [2]) iſt, an unſerer Stelle aber wohl nicht ohne alle Härte ſein möchte.

Sollte man auch durch dieſe Erklärung nicht befriedigt werden, ſo könnte man endlich — und dadurch wäre zugleich, wenn man den Namen Quirinus nicht ganz ausmerzen will, der Kreis ſämmtlicher Möglichkeiten erſchöpft — den Nachweis verſuchen, daß Lucas ſelber den Cenſus unter Herodes von dem des Quirinus V. 2. ausdrücklich unterſchieden habe. Dies iſt von allen Denen [3]) geſchehen, welche πρώτη comparativiſch (faſt wie προτέρα) verſtanden und den Genitiv ἡγεμονεύοντος Κυρίνου davon abhängig machten.

1) Dieſe Annahme paßt beſonders gut zu unſerer Zeitbeſtimmung jenes Cenſus, zufolge welcher dieſer ganz kurz vor dem Tode des Herodes abgehalten wurde.

2) Vgl. Huſchke S. 12. Not. 22.

3) In älterer Zeit von Clericus, Perizonius, Uſher, Petavius, Noris, Erneſti u. A., in der neuſten von Tholuck und Huſchke.

Daß der Superlativ, mit dem Genitiv verbunden, den Begriff des Comparativs einschließen kann, dürfte sowohl aus rationellen Gründen, wie nach dem Sprachgebrauch keinem Zweifel unterworfen sein. Huschke sagt nach dem Vorgange von Hermann ad Viger. p. 717., daß „dieser Gebrauch dann eintrete, wenn ausgedrückt werden solle, daß etwas zugleich in Beziehung auf ein Anderes mehr und an sich das Meiste sei." Mit Rücksicht auf ihre Entstehung wäre diese Redeweise vielleicht noch genauer so zu beschreiben, daß der Redende das im Superlativ ausgesprochene allgemeinste Urtheil durch den hinzugefügten Genitiv alsbald limitire. Beispiele derselben sind: Odyss. 11, 481 u. 482. σεῖο δ' Ἀχιλλεῦ οὔτις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτατος, οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω d. i. kein Mann war vorher ein glücklichster, nämlich glücklicher als du. Odyss. 5, 105. ὀϊζυρώτατον ἄλλων, miserrimum unum ante alios [1]). Herod. 3, 119. ὃς καὶ ἀλλοτριώτατός τοι τῶν παίδων καὶ ἥσσον κεχαρισμένος τοῦ ἀνδρός ἐστι „welcher nicht nur dir am fremdesten, nämlich fremder als die Kinder, (es ist von Jemand die Rede, der nicht zu den Kindern gehört), sondern auch weniger lieb als der Mann ist." Thukyd. 1, 1. Ἐλπίσας τὸν πόλεμον μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων [2]). Aristot. de sensu c. 4. λεπτότατον γὰρ πάντων τῶν ὑγρῶν τὸ ὕδωρ ἐστι καὶ αὐτοῦ ἐλαίου.

Huschke hat sich S. 83—85. der verdienstlichen Mühe unterzogen, speciell für unser πρῶτος eine Menge von Beispielen zu sammeln. Nur Schade, daß er die Fälle, in welchen es seine Superlativkraft beibehält, von den andern, in welchen es rein comparativisch [3]) gleich πρότερος gebraucht

1) Zu den beiden Stellen aus der Odyssee vgl. G. W. Nitzsch, Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee, und die das. angeführten Beispiele.

2) Mehr Beispiele dieser Art aus Thukydides sind in der Ausgabe von Poppo zusammengestellt, Prolegom. 172 u. 173.

3) Diese Construction hängt mit der Grundbedeutung des Worts, welche von πρό sich ableitend schon an sich eine Comparation einschließt, zusammen.

wird, welcher Gebrauch ſehr bekannt und auch von Paſſow in ſ. Wörterb. unter πρῶτος erwähnt iſt, nicht gehörig geſchieden hat. In die zweite Kategorie möchten auch die bekannten Stellen Joh. 1, 15. 30. (πρῶτός μου) 15, 18. (πρῶτον ὑμῶν) gehören. Ein ſehr paſſendes Beiſpiel für den erſten Fall iſt dagegen 2 Makk. 7, 41. ἐσχάτη τῶν υἱῶν ἡ μήτηρ ἐτελεύτησε. Jene Mutter ſtarb am ſpätſten von Allen und ſpäter als die Söhne.

Nun hat man zwar ſchon lange gewußt, daß πρῶτος, zumal nach der zweiten Bedeutung, einen Genitiv regieren könne, allein die Zuläſſigkeit dieſer Conſtruction bei Lucas 2, 2. bezweifelte man, weil es dann den Genitiv eines Participialſatzes nach ſich haben würde: man verlangte dafür die Verbindung mit dem Infinitiv τοῦ ἡγεμονεύειν [1]) oder ἢ ἡγεμονεύειν τὸν Κυρῖνον, oder doch den Artikel τοῦ vor ἡγεμονεύοντος, wodurch ἡγεμ. die Geltung eines Adjectivs zu Κυρίνου erhalten würde. Allein wenn feſtſteht, daß πρώτη im Sinne einer Comparation mit dem Genitiv verbunden werden kann, ſo ſcheint mir jeder rationelle Grund zu fehlen, warum dieſer Genitiv nicht auch der Genitiv eines Participialſatzes ſein könnte. Es iſt im Grunde ja derſelbe Fall, wie wenn z. B. ἀκούω deßhalb, weil es überhaupt den Genitiv regiert, auch mit dem Genitiv eines Participialſatzes verbunden wird. So ſagt Homer [2]) Il. 24, 490. σέθεν ζώοντος ἀκούων „hörend, daß du lebſt." Es laſſen ſich aber auch Beiſpiele dafür namhaft machen, daß der Genitiv eines Participialſatzes wirklich in dem behaupteten Sinne geſetzt wurde. Dahin gehört das ſchon von Tholuck, Huſchke u. A. gebrauchte Beiſpiel der LXX Jerem. 29, 2.: ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου ἐξ Ἰερουσαλήμ = ὕστερον ἢ ἐξελθεῖν Ἰεχονίαν ἐξ Ἰερουσαλήμ. Ferner Sophok. Antig. 637 u. 638. ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἄξιος ἔσται γάμος μείζων φέρεσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου; was Hermann z. d. St. überſetzt:

1) So in der neuſten Zeit Krabbe, Winer, Meyer, Olshauſen u. A.

2) Mehrere Beiſpiele dieſes Gebrauchs von ἀκούω ſind angeführt von Matthiä, Ausführliche gr. Grammatik. II. §. 548.

Mihi nullum merito connubium potius erit, quod consequar, quam quod tibi probetur. Ähnlich möchte ich auch die beiden Stellen faſſen Antig. 701—702, σοῦ πράσσοντος εὐτυχῶς .... οὐδὲν κτῆμα τιμιώτερον, und gleich darauf V. 703—704. τί γὰρ πατρὸς θάλλοντος ... ἄγαλμα μεῖζον. Es leuchtet übrigens ein, daß der Natur der Sache nach der Participialſatz in allen Fällen, wo der Comparativ nicht, wie Jer. 29, 2., eine temporale Bedeutung hat, auch als Genitiv. absolutus gefaßt werden kann. Ich kann z. B. die erſte aus der Antigone angeführte Stelle ſo erklären, daß ich σοῦ καλῶς ἡγ. „wenn du die Ehe billigſt" überſetze und dann zu μείζων den durch den Genitiv zu bezeichnenden Gegenſtand der Vergleichung „als die von dir gebilligte Ehe" ergänze. Es fragt ſich nur, welche von den beiden Erklärungen ſich durch ihre größere Leichtigkeit mehr empfiehlt. Und da mein' ich, kann die Entſcheidung kaum zweifelhaft ſein. Ein nicht zu beſeitigendes Beiſpiel haben wir indeß jedenfalls an Jerem. 29, 2.

Im Vorhergehenden möchte erwieſen ſein, daß die Syntax wenigſtens keinen Proteſt einlegt, wenn wir den Genitiv ἡγεμ. Κυρ. Luc. 2, 2. von πρώτη abhängig denken. Nun kommt hinzu, daß der kritiſch berichtigte Text dieſe Conſtruction ſogar begünſtigt. Als wir S. 112. die Lesarten der edd. nach Lachmann citirten, ſahen wir, daß ἀπογραφὴ πρώτη bald vor bald nach [1]) ἐγένετο geſetzt wird. Wenn wir nun die Vorausſtellung von ἀπογρ. πρώτη für die richtige Lesart halten, ſo können wir Luc. 2, 2. allerdings auch erklären: In Folge davon kam eine erſte ἀπογ. zu Stande im Verhältniß zur ſyr. Statthalterſchaft des Quirinus, die ἀπογ. war eine erſte im Verhältniß zu dieſer Statthalterſchaft. Aber die engere Verbindung des πρώτη mit dem Genitiv ἡγεμ. Κυρ. iſt in der

1) Irrig rechnet Lachmann cod. b. (Veron.) zu denjenigen Handſchriften, welche die Worte ἀπογ. πρώτη voranſtellen. Nach Blanchini, welcher, wie Praef. p. XII. angegeben wird, von Buttmann verglichen wurde, gehört jener cod. vielmehr mit D Cant. in eine Claſſe, wie bereits Schulz und andere Kritiker richtig angeben.

Wortstellung noch nicht unmittelbar angedeutet. Schon eher ist dies der Fall, wenn wir mit mehrern cdd. ἀπογ. πρώτη nach ἐγένετο lesen; denn dann steht πρώτη unmittelbar vor diesem Genitiv, und wir können auch erklären: das ward eine ἀπογ., eine erste ἡγεμ. Κυρ. Fast nothwendig wird diese letzte Construction, wenn, wie ich glaube, Αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο, πρώτη [1]) ἡγεμ. τ. Συρ. Κυρ. zu lesen sein sollte. Die Ursprünglichkeit der Lesart ἀπογρ. ἐγέν. πρώτ. möchte sich eben dadurch erweisen, daß sich aus ihr die beiden andern ἀπογ. πρώτη ἐγέν. und ἐγέν. ἀπογ. πρώτ. aufs leichteste ableiten lassen. Wenn man nämlich πρώτη mit ἀπογρ. enger verbinden wollte, konnte man entweder πρώτη zu ἀπογ. oder ἀπογ. zu πρώτη schreiben. Im ersten Falle entstand die Lesart ἀπογ. πρ. ἐγ., im zweiten die Lesart ἐγέν. ἀπογ. πρ. Sollte nun die angegebene die ursprüngliche Texteslesart sein, so würde, daß der Participialsatz ἡγεμ. Κυρ. nicht auf den ganzen Satz, sondern lediglich auf πρώτη zu beziehen sei, auch schon durch die Wortstellung angedeutet sein.

Daß endlich der Gedankenzusammenhang bei Lucas aufs entschiedenste für unsere Erklärung spricht, braucht wegen der großen Unwahrscheinlichkeit der Meinung, daß der Evangelist die syrische Statthalterschaft des Quirinus mit der Regierungszeit des Herodes confundirt habe, vgl. S. 110., kaum noch angedeutet zu werden.

Da πρώτη aber, wie wir gesehen haben, sowohl in rein comparativischer Bedeutung, als auch mit Beibehaltung der superlativischen, den Genitiv nach sich haben kann, so bleibt die Entscheidung darüber noch übrig, welche von den beiden Bedeutungen an unserer Stelle anzunehmen sei. Das Resultat derselben hat indeß nur ein allgemeineres hermeneutisches Interesse und kann auf unser Urtheil über die Glaubwürdigkeit

1) Unter der Voraussetzung, daß πρώτη unmittelbar vor ἡγεμ. zu lesen ist, würde sich auch am ersten die allerdings sehr leichte, aber unnöthige Conjectur πρὸ τῆς für πρώτη vertheidigen lassen, während πρὸ τῆς vor ἐγένετο keinen Sinn giebt. Bei der Stellung πρώτη vor ἐγένετο mußte man die Conjectur πρὸ τῆς vor ἡγεμ. ganz aus dem Eigenen hinzuthun.

des evangelischen Berichts keinen Einfluß üben, da diese in beiden Fällen gerechtfertigt würde. Wir entscheiden uns für den zweiten der angegebenen Fälle und erklären πρώτη ἡγ. τ. Συρ. Κυρ.: die ἀπογ. geschah als erste und eher, als Quirinus Syrien regierte. Denn 1. war der Census unter Herodes wirklich der erste palästinensische Census, welcher von Rom aus verhängt wurde. Warum sollten wir also bei der nächsten Wortbedeutung von πρώτη nicht stehen bleiben? Und 2. scheint es dem Evangelisten merkwürdig gewesen zu sein, daß Jesu Geburt grade mit dem ersten römisch-jüdischen Census, der zugleich integrirender Theil eines Reichscensus war, zusammenfallen sollte. Irre ich nicht, so will er sagen, daß im Grunde schon damals das particuläre Palästina in den Complex des römischen Universalreichs aufgenommen wurde, als in demselben der universelle Erlöser geboren werden sollte, und daß dieser schon durch seine Einregistrirung in den römischen Reichskataster nicht bloß als Bürger des kleinen Palästina, sondern als der ganzen Welt, der πᾶσα ἡ οἰκουμ. angehörig, charakterisirt sei. Ich entdecke hier dieselbe universalistische Betrachtungsweise, welche sich bei Lucas auch sonst häufig genug, z. B. in seiner Genealogie Christi verglichen mit der bei Matthäus, kundgethan hat.

Das fünfte und letzte Bedenken möchte also dahin gelöset sein, daß Lucas den Census des Quirinus mit dem unter Herodes so wenig verwechselte, daß er beide Census vielmehr ausdrücklich von einander unterschieden hat. Wenn sich Lucas somit in seiner ganzen Darstellung des um die Geburt Jesu fallenden palästinensischen Census gegen alle nah und fern liegende Zweifel, von denen grade diese Partie seiner Geschichtschreibung angefressen ist, bei genauerer Betrachtung vollkommen rechtfertigen läßt, so wird aus diesem Beispiele instar omnium gefolgert werden können, daß wir in ihm mit Fug und Recht einen höchst achtbaren und sorgfältigen Historiker und Chronologen anerkennen dürfen. Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Nachdem wir die Geschichtlichkeit des bei Lucas berichteten Census festgestellt haben, gehen wir schließlich näher

auf die Frage ein, zu welcher Zeit derselbe gehalten sein müsse. Im Allgemeinen haben wir gefunden, daß er in die letzte Regierungszeit Herodes d. Gr. gefallen sei. Indeß hat sich doch im Laufe der Untersuchung noch ein genaueres Datum ergeben, wenn es wahr ist, daß der Aufruhr des Matthias oder Theudas vorzugsweise in Folge eines damals gehaltenen Census Statt fand vgl. S., 100 ff. Da wir nämlich den Tag von der Hinrichtung des letztern sehr genau wissen, und dieser auf den 12ten März 750 u. c. gefallen ist, vgl. S. 56., so wird jener Census kurze Zeit vor diesem Datum gehalten sein. Folglich muß Jesus, wenn er, wie der Evangelist berichtet, zur Zeit dieses Census geboren ist, im Winter 749 bis 750 u. c., und wenigstens noch vor dem 12ten März 750, dem Todestage des Matthias, geboren sein.

Viertes Datum. Es ist enthalten in den Worten ὁ Ἰησοῦς ἦν ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα Luc. 3, 23., durch welche das Alter Jesu zur Zeit seiner Taufe oder des Anfangs seiner öffentlichen Lehrthätigkeit angegeben ist. Unter der Voraussetzung, daß sich dieser Anfang anderweitig sicher bestimmen ließe, würde man von selbigem nur ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα subtrahiren müssen, um das Geburtsjahr Jesu zu erhalten. Dies ist also dasjenige Datum, das als unmittelbares Glied eines ganzen Systems chronologischer Bestimmungen aus dem Leben Jesu auftritt, und welches bei Anerkennung dieses Systems allein zum Beweise ausreichen würde, wenn die voraufgehenden auch nur unvollkommene oder gar keine Beweiskraft hätten.

Wir werden hier vor allen Dingen den Sinn und die Bedeutung von Luc. 3, 23. zu entwickeln haben. Es gehört diese Stelle zu den am verschiedensten [1]) ausgelegten Stellen des N. T., zumal auch die cdd. nicht wenige Varianten bieten. Einen großen Theil derselben können wir indeß überge-

1) Vgl. Wolf in seinen Cur. philolog. et crit. ad h. l., Koecher in Analecta philol. et exeg. ad h. l. und den Commentar von Kühnöl.

hen, da die Worte, mit welchen das bekannte Geschlechtsregister Jesu eingeleitet wird (ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλί κ. τ. λ.), und dieses Geschlechtsregister selber unsere Aufmerksamkeit hier nicht weiter beschäftigen.

Der gewöhnliche Text lautet bis zu den angezeigten Worten: Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος. Über die Ursprünglichkeit und richtige Stellung der Worte: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς kann schon aus diplomatischen Gründen nach den bei Schulz und Lachmann citirten [1]) Auctoritäten kein Zweifel sein. Indem wir dann von den Varianten ὡς für ὡσεὶ als den Sinn nicht berührend hier absehen, wird allein die Frage noch zu entscheiden sein, ob ἀρχόμενος vor oder nach ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα zu lesen sei. Bei Lachmann bestätigen drei cdd. A D a (Verc.) den text. recept. in der Stellung des ἀρχόμενος, dagegen haben drei andere cdd. B b (Veron.) c (Colbert.) ἀρχόμενος vor ὡσεὶ ἐτ. τριάκ., ebenso die Vulgata, Orig., Iren. (quasi incipiens XXX annorum). Dieser Kritiker fand die angeführten Auctoritäten schon so bedeutend, daß er die hergebrachte Stellung der Worte wenigstens nicht entschieden gutzuheißen wagte, sondern ihr die andere als ebenso berechtigt gegenüberstellte. In dem N. T. von Schulz findet man aber noch eine Menge von Handschriften, welche Lachmann zwar nach dem von ihm aufgestellten kritischen Princip bei seiner Textesrecension nicht benutzen konnte, die aber fast alle (z. B. L. 1. 118. 131. 209. Germ. [2]) 1.) die Voranstellung von ἀρχόμενος billigen. Also dürfte lediglich schon aus diplomatischen Gründen die der hergebrachten gegenüberstehende Lesart ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα die richtige sein. Dieses Urtheil der äußern Kritik wird indeß durch die innere oder die Auslegung unsers Verses vollkommen bestätigt.

Liest man nämlich ἀρχόμενος nach ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα,

1) cod. C ist nach Tischendorf an der ganzen Stelle schadhaft.

2) Dahin gehören natürlich alle cdd., welche ἀρχ. voraufstellen, wenn die Structur der Worte in anderer Beziehung auch verschieden sein sollte, also auch 13. 69. 124., welche ὁ Ἰησοῦς ἦν ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα lesen.

unmittelbar anknüpft, ſo iſt ſeine Geltung im Allgemeinen die eines erklärenden Neben- oder Zwiſchenſatzes [1]). Entſprechend dieſem ſeinem Weſen als erklärender Nebenſatz [2]) iſt dann auch ſeine Form: zuerſt die Copula, dann das Pronomen, dann das zuſtändliche ἦν u. ſ. w.

Wir gehen weiter, um die chronologiſch wichtige Frage zu erörtern, wie das zu den 30 Jahren hinzugefügte ὡσεί von Lucas gemeint ſei. Wir erwähnen nur, daß ſelbſt ein Scaliger (de emend. temp. p. 510 sqq.) darin das vermeintliche כ veritatis der Hebräer wiederfand, d. h. es als überflüſſig betrachten zu können glaubte. Dagegen wollen wir gegen Anger a. a. O. S. 18—20., der hier namentlich zu

---

1) Wenn unſere Conſtruction von V. 23. und unſere Auffaſſung dieſes Verſes im Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden richtig iſt, ſo folgt, daß ἀρχόμενος ſeinem chronologiſchen Gehalte nach zuſammenfällt mit der Beſtimmung βαπτιζόμενος; denn αὐτός V. 23. weiſ't ja auf den Jeſus βαπτιζόμενος V. 21 u. 22. zurück. Es wird hier alſo die Taufe Jeſu durch ſeinen Vorläufer Johannes als die ἀρχή ſeines meſſianiſchen Amts bezeichnet, eine Vorſtellung, welche auch in den Worten des Täufers Joh. 1, 31. 33. angedeutet wird, und die wohl auf dem Grunde von Pſ. 2, 6. (נָסַכְתִּי) vgl. Matth. 3, 15. nach Juſtin dialog. c. Tryph. (Maurin. Ausg.) p. 145. (καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα) ibid. p. 110. (μίχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ) ein Beſtandtheil der jüdiſchen Meſſiaserwartung geworden war.

2) Auch Huſchke hat S. 97 ff. den engen Zuſammenhang zwiſchen Luc. 3, 22. und 4, 1 ff. überſehen, wenn er V. 23. erklärt: „Und derſelbige (dem dieſe höchſt merkwürdige Geiſtesſalbung und Stimme vom Himmel geſchah) war Jeſus, der (hiermit als Mann (!)) von ungefähr 30 Jahren (ſein Amt (!)) anfing, ſeiend u. ſ. w.“ Denn ſo konnte der Evangeliſt nur am Schluſſe eines größeren Abſchnitts, der von Jeſus handelte, ſprechen. Aber abgeſehen davon, wie unerträglich hart iſt die Überſetzung von ἀρχ. ὡσεὶ ἐτ. τριάκ.! Und endlich würde der Hauptſatz: derſelbige war Jeſus, nur höchſt pathetiſch eine aus V. 21. u. 22. bereits hinlänglich bekannte Notiz wiederholen. Alle dieſe Künſteleien geſchehen aber des Nachweiſes wegen, daß ὡσεὶ ἐτῶν τριάκ. einen Zeitraum von beiläufig fünf und dreißig Jahren, denn Huſchke ſetzt das Geburtsjahr Jeſu ebenfalls 747 u. c., umfaſſen könne.

vergleichen ist, und viele andere Erklärer, welche, was nicht zu übersehen ist, dasselbe sonst mit ihrer Chronologie nicht zu reimen wußten, im Folgenden nachweisen, daß es nicht den unbestimmten chronologischen Charakter haben könne, welchen sie ihm beilegen, sondern daß es im nächsten Sinne und präcis genommen werden müsse. Nach meiner Ansicht will Lucas sagen: Jesus war, als er getauft wurde, ἐτῶν τριάκοντα, aber nicht grade 30 Jahre alt, sondern ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα; und dies kann entweder bedeuten: er war 30 Jahre alt und etwas darunter, nur nicht so viel, daß er nur 29 Jahre alt gewesen wäre, oder 30 Jahre und etwas darüber, nur nicht so viel, daß er schon 31 Jahre gezählt hätte; am nächsten aber liegt die Annahme, daß es das Letztere [1]) bezeichne.

An sich kann freilich der Satz: Jesus war ungefähr 30 Jahre alt, auch bedeuten, daß er einige Jahre älter oder länger war; denn man kann die Zahl 30 als runde Zahl fassen, was nur dann nicht gehen würde, wenn von 31 oder 29 Jahren, überhaupt von einer Zahl die Rede wäre, in welcher die Grundzahl Zehn nicht aufginge. Die Wahrscheinlichkeit indeß, daß die Zahl 30 nicht in Pausch und Bogen gemeint sei, würde schon erhellen, wenn sich nachweisen ließe, daß Jesus nach irgend einer Sitte oder irgend einem Gesetze seines Volks bei seinem Auftritte 30 Jahre habe alt sein müssen. Denn daß Christus sich an seiner Väter Sitte und Gesetz so viel als möglich angeschlossen habe, ist bekannt und wird nach Paulus [2]) namentlich von Lucas [3]) ausgeführt. Zu jenen 30 Jahren hat man nun gewöhnlich die mosaische Bestimmung

---

1) Ähnlich sagt Lucas 1, 56. ὡσεὶ μῆνας τρεῖς, d. i. vgl. V. 26. u. 57. wahrscheinlich 3 Monate und etwas darüber, keinenfalls aber bloß zwei Monate oder vier Monate oder gar fünf, sechs, sieben u. m. Monate. Ein Beispiel der zweiten Art liegt Luc. 9, 28. (ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ) vgl. Marc. 9, 2. Matth. 17, 1. vor.

2) Gal. 4, 4. γενόμενον ὑπὸ νόμον.

3) Luc. 2, 21. 22. 51. 42. (ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα u. dazu d. Ausleger).

4 Mos. 4, 3. 23. 30. 47. vgl. 1 Chron. 23, 3. [1]) in Beziehung gesetzt, nach welcher der Levit 30 Jahre alt sein Amt antrat. Aber was hat Jesus, der Messias, mit der amtlichen Stellung eines Leviten zu schaffen? Ferner brauchte der Levit nach 4 Mos. 8, 23—26. nur 25, und nach 2 Chron. 31, 17. vgl. Esr. 3, 8. später sogar nur 20 Jahre alt zu sein, wenn er sein Amt antrat. Eher konnte sich Jesus nach der Ordnung der Priester richten; denn nach Ps. 110, 4. wie nach der Erwartung der Juden sollte er als Messias, vgl. namentlich den Brief an die Hebräer, ewiger Hoherpriester sein nach der Weise Melchisedeks. Allein über das Amtsalter der Priester sind uns im A. T. keine Nachrichten aufbewahrt. Man kann daher fragen, ob dasselbe vom Gesetz freigelassen oder derselben Regel, wie bei den Leviten, unterworfen war. Letzteres scheint mir [2]) allerdings wahrscheinlicher, und möchte durch die Tradition des Talmud bestätigt werden, daß kein Priester [3]) vor dem 20sten Jahre zu Dienstverrichtungen zugelassen sei. Unter dieser Voraussetzung könnten die 30 Jahre unsers Evangelisten allerdings eine innere Beziehung auf das kanonische Alter [4]) der Priester und Leviten haben, wie dasselbe im Pentateuch a. a. O. bestimmt und in der normalen Periode der jüdischen Geschichte, der Davidischen, nach 1 Chron. 23, 3. in Geltung war, und Jesus hätte dann schon durch das Lebensjahr, in welchem er auftrat, factisch erklärt, daß er fortan das priesterliche Amt der Versöhnung treiben wolle. Schöttgen

1) Die 20 Jahre 1 Chron. 23, 24. sind wohl eine alte Correctur, entstanden aus der Vergleichung von 2 Chron. 31, 17.

2) Vgl. Bähr Symbolik des mosaischen Cultus. Bd. 2. S. 41. u. 42.

3) Daß Aristobulus nach Josephus Ant. 15, 3. 3. als siebzehnjähriger Jüngling die hoheprieſterliche Würde bekleidete, gehörte unstreitig zu den Ausnahmen, und fand in einer Zeit Statt, über deren Ungesetzlichkeit in Ertheilung der Hohenpriesterwürde Josephus auch sonst die bittersten Klagen führt, Ant. 20, 10.

4) Wenn das kanonische Alter der christlichen Presbyter schon frühzeitig, s. Rheinwald's kirchliche Archäologie §. 17., auf 30 Jahre festgesetzt wurde, so kann man zweifeln, ob diese Bestimmung nach dem Vorbilde der jüdischen Gemeine oder wegen des Vorbildes Christi festgesetzt ist.

in seinen Horis hebr. citirt zu unserm Verse eine Stelle aus Avod. Sara fol. 15, 2., in der die Frage beantwortet wird, in welchem Lebensalter ein vir doctus oder Rabbi stehen müsse, bevor er Andere unterweisen könne. Als Regel wird das vierzigste [1]) Lebensjahr genannt, doch werden sofort mehrere Ausnahmen erwähnt. Daß jene Regel bereits zu Christi Zeiten bestanden habe, kann allerdings bezweifelt werden. Aber damit haben wir noch keinen positiven Nachweis dafür, daß Jesus, wenn wir ihn etwa in der Qualität eines Rabbi betrachten wollten, nach der Sitte seiner Zeit grade nach zurückgelegtem 30sten Lebensjahre habe auftreten müssen. Noch viel weniger läßt sich ein durch die Sitte bestimmtes, festes Lebensjahr annehmen, wenn wir Jesu Amt vgl. de Wette z. d. St. als ein freies, außerordentliches, gleich dem Amt der Propheten auffassen. Mag übrigens Jesus das dreißigste Jahr seines Lebens mit Bezug auf eine unter seinem Volke bestehende Sitte zum Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit gewählt haben oder nicht: das leuchtet ein, daß die Auswahl dieses Stufenjahrs in der Entwicklung zu einem reifern Mannesalter auch an sich eine höchst passende zu nennen ist und überdies durch die damaligen Verhältnisse bedingt war.

Meine Gründe, warum ich die 30 Jahre des Evangelisten für keine runde [2]) Zahl halten kann, sind aber auch ganz anderer Art, und basiren theils auf dem allgemeinen Charakter des Evangeliums, theils auf dem oben entwickelten Sinn und Zusammenhang unsers Verses. 1. Lucas will im

1) Diese Regel ist wohl von dem Beispiele Mose's, des Obersten aller Gesetzeslehrer, entlehnt, welcher nach der Tradition, nachdem er in aller Weisheit unterrichtet war, ὡς ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσαρακονταετὴς χρόνος (Apstg. 7, 22. 23. und dazu Lightfoot), für das Heil seiner Brüder zu sorgen begann.

2) Einige Gelehrte, Reinold, Huschke, Paulus u. A., haben die auf nicht wenigen Prämissen beruhende Hypothese, daß Lucas mit seinen 30 Jahren, ohne Etwas davon zu sagen, auf das gesetzliche Alter der Priester habe anspielen wollen, sogar umgekehrt zum Beweise dafür gebraucht, daß jene 30 Jahre bei Jesus eine runde Zahl bezeichneten.

Allgemeinen chronologiſch genau reden, ſ. namentlich 3, 1. u. 2, 1—2. Es iſt alſo wenigſtens zunächſt die Präſumtion da, daß er es auch an unſerer Stelle gethan habe, zumal es ſich hier um einen für die Chronologie des Lebens Jeſu höchſt bedeutſamen Zeitpunct, ſein erſtes öffentliches Auftreten, handelt. 2. Nach der Erklärung unſers Verſes, welche wir als die richtige nachzuweiſen verſucht haben, tritt ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν als Prädicat des Hauptſatzes auf, und es erſcheint als des Verſes letzter Zweck die chronologiſche Beſtimmung des Taufactes. Endlich 3. — und dies iſt noch der entſcheidendſte Grund — während der Evangeliſt berichtet, daß Jeſus ungefähr 30 Jahre alt geweſen ſei, fügt er nachträglich, alſo um jeden Irrthum zu verhüten, hinzu, daß er hier von Jeſus als ἀρχόμενος, im Anfange ſeiner Wirkſamkeit rede. Dieſer nachträgliche Zuſatz offenbart uns nicht nur das an unſerer Stelle Statt findende Streben des Evangeliſten nach einer möglichſt ſcharfen Chronologie in der frappanteſten Weiſe, ſondern hat überall nur Sinn, wenn das ὡσεί von ihm nicht ſo unbeſtimmt gemeint iſt, daß es ſelbſt noch mehrere Jahre über das dreißigſte Lebensjahr Jeſu hinaus bezeichnen kann. Denn da Jeſus höchſtens gegen 3 Jahre öffentlich wirkte, nach den beiden andern Synoptikern und Lucas, wie Manche meinen, ſogar nur 1 Jahr: ſo würde auch das Ende ſeiner Wirkſamkeit durch ein ſolches ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα haben bezeichnet werden können.

Aus dieſen Gründen ſcheint mir feſtzuſtehen, daß Lucas nur ſagen kann, Jeſus ſei zur Zeit ſeiner Taufe 30 Jahre und etwas darüber (oder darunter), aber noch keine 31 (oder erſt 29) Jahre alt geweſen. Die Taufe Jeſu fiel nun aber, wie ſpäter erwieſen werden ſoll, da das erſte Paſcha, deſſen der Evangeliſt Johannes 2, 13. gedenkt, in das Jahr 781 u. c. zu ſetzen iſt, ſpäteſtens gegen Schluß des Jahrs 780 und wahrſcheinlich in den voraufgehenden Sommer 780. Rechnen wir daher von dem Jahre 780, genauer von dem Sommer dieſes Jahrs, die 30 Jahre zurück, ſo gelangen wir bis zum Sommer 750; und erinnern wir uns dann, daß Jeſus auch nach Lucas noch zu Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, dieſer

aber bereits in den ersten Tagen des April gestorben ist, so sehen wir deutlich, daß Lucas mit seinem zu den 30 Jahren hinzugefügten ὡσεί Jesum als einen Mann von 30 Jahren und mehrern Monaten darüber [1]), nicht darunter bezeichnet. Indeß wird uns das ὡσεί vom Sommer 750 mit Sicherheit nur bis in den Anfang dieses Jahrs führen, schwerlich viel weiter, weil sonst das Lebensalter Jesu präcis nicht zu ungefähr dreißig, sondern vielmehr zu ungefähr ein und dreißig Jahren hätte angegeben werden müssen. Diese Rechnungsprobe wird ergeben haben, daß das chronologische Datum des Lucas so scharf und zutreffend ist, als man es nur irgend wünschen kann.

Stellen wir jetzt die Resultate der Gesammtuntersuchung über die im Evangelientext selber gegebenen vier chronologischen Data, mit deren Hülfe wir nach S. 49. das Geburtsjahr Jesu bestimmen wollten, zusammen: so finden wir folgende überraschende Übereinstimmung. 1. Wenn Jesus bei Lebzeiten Herodes d. Gr. geboren wurde, so muß er jedenfalls noch vor dem Monat April 750 u. c., in dessen erste Tage der Tod jenes Fürsten fiel, geboren sein. Dies ist der äußerste terminus ad quem der Geburt Jesu. 2. Der Stern, welcher die Weisen aus dem Morgenlande nach Jerusalem führte, um den Messias zu sehen, leuchtete in den Monaten Februar bis April 750 u. c. 3. Der Census, auf dessen Veranlassung Jesus in Bethlehem geboren wurde, muß in der letzten Zeit der Regierung Herodes d. Gr. gehalten sein, wahrscheinlich aber kurze Zeit vor dem 12ten März 750 u. c., an welchem Datum der Aufrührer Matthias (der Theudas des N. T.) hingerichtet wurde. 4. Ungefähr dreißig Jahre nach Luc. 3, 23. von dem Tauftage Jesu (Sommer 780) an gerechnet, führen uns ebenfalls über den April 750 u. c. hinaus, aber kaum weiter als bis in den Anfang des genannten Jahres. — Diese vier chronologischen Data empfeh-

1) Dieser Sinn des ὡσεί würde sich auch ergeben, wenn man als erwiesen annimmt, daß Jesus einer heimischen Sitte folgend, welche das zurückgelegte 30ste Lebensjahr forderte, sein Amt angetreten habe.

len dasselbe[1]) Jahr 750 u. c., und, was noch mehr ist, dieselbe Zeit dieses Jahrs, nämlich seinen Anfang. Wenn wir deßhalb nun auch nicht für unmöglich erklären, daß Jesus noch im Jahre 749 u. c. (5 v. Ch.) nämlich gegen Ende dieses Jahrs geboren sei, so müssen wir es doch aus jenen Gründen schon für ungleich wahrscheinlicher halten, daß er in den ersten Monaten des Jahrs 750 (4 v. Ch.)[2]) geboren wurde.

Wenn wir nach Feststellung des Geburtsjahrs Jesu zweitens die Frage erörtern, in welchem Monate und an welchem Tage Jesus geboren sei, so geschieht das theils mit kritischem Hinblick auf die mancherlei Bestimmungen der kirchlichen Tradition, theils in der Voraussetzung, daß das von uns bereits gewonnene Resultat durch einige andere Momente

1) Die alte kirchliche Tradition schwankt bei Angabe des Geburtsjahrs Jesu zwischen den Jahren 750—52, und erst ziemlich spät scheint die Ansicht des Dionysius vertreten zu sein, daß Jesus im Jahre 754 u. c. geboren sei. Vgl. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. 1. S. 63. Ideler Hdb. d. Chronol. II. S. 385 ff.

2) Hier dürfte der Ort sein, daß ich auch der neuesten Untersuchung über das Geburtsjahr Jesu kurz gedenke, weil sie durch ihr auffallendes Resultat den unkundigen Leser überraschen und zu der Meinung veranlassen könnte, als wenn sich über dasselbe in der That nichts Sicheres feststellen lasse, ich meine die kleine Schrift von W. D. Block: das wahre Geburtsjahr Christi oder wir sollten 1862 (sic!) statt 1843 schreiben. Berl. 1843. Der Verfasser will in ihr erweisen, daß Jesus neunzehn Jahre vor der Dionysischen Ära, also 735 u. c. geboren sei. Der herrschende Grundcharakter derselben ist ein völlig unkritisches Überschätzen apokryphischer Nachrichten später lebender Rabbinen, und ihr Schlüssel die Meinung, daß die Seleucidische Ära oder Minjan staroth, wie einzelne Rabbinen behauptet haben, vgl. darüber Ideler I. S. 531. nicht im Herbst 312, sondern schon neunzehn Jahre früher, im Jahre 331 v. Ch. ihr Epochenjahr habe. Die Kirchenscribenten gebrauchten gemeiniglich diese Ära (wird natürlich nicht bewiesen, sondern die Beweisstellen werden corrigirt), was leider von Dionysius Exiguus verkannt wurde, der sie selber um 19 Jahre zu spät ansetzte. Daher jene große chronologische Verwirrung (Herodes d. Gr. ist z. B. schon im Jahre 739 u. c. gestorben), welcher der Verfasser, der übrigens einzelnes Brauchbare über das jüdische Calenderwesen mittheilt, nach Kräften glaubt steuern zu müssen.

bestätigt und in chronologischer Beziehung selbst noch genauer bestimmt werden könne, theils endlich in der Absicht, die von der Kritik vorzugsweise angegriffne Kindheitsgeschichte Jesu weiter kritisch zu untersuchen und in noch einigen andern, hierher gehörigen Puncten als glaubwürdig zu erweisen.

Die ersten Christen haben schon frühzeitig Monat und Tag [1]) der Geburt Jesu zum Gegenstand ihrer Forschung gemacht. Mehrere Ansichten über den Stand der Frage in alter Zeit [2]), namentlich für Ägypten, in welchem Lande die Kunde der Chronologie vorzugsweise blühte, theilt uns der Alexandriner Clemens (Stromat. I. p. 339. 40. ed. Sylburg) mit. Eine allgemeinere Geltung in der Kirche haben aber nur zwei Bestimmungen gehabt, der 25ste December, an welchem wir noch gegenwärtig das Weihnachtsfest feiern, und der 6te Januar [3]), der Tag des Epiphaniasfestes. Auch scheinen

1) Vgl. darüber Th. Ittig, de ritu festum nativitatis Christi die XXV. Dec. celebrandi ejusque nativitate Dissertatt. 3. Salomon van Til, de anno, mense et die nati Christi. Jablonsky, de origine festi nativitatis Christi. Dissertatt. 2. Opp. ed. te Water tom. III. pag. 317 sqq.

2) Nach Clemens hat man die Geburt Jesu auf folgende Tage gesetzt: 25 Pachon (20 Mai), 15 Tybi (10 Jan.), 11 Tybi (6 Jan.), 24 oder 25 Pharmuthi (19 u. 20 April). Die Data des 6ten und 10ten Januar könnte man freilich bloß auf den Tag der Taufe Jesu beziehen wollen, da die unmittelbar vorhergehenden Worte οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι dadurch erklärt werden. Allein letztere sind zu übersetzen: „die Anhänger des Basilides feiern den Tag (seiner Geburt) auch als seinen Taufstag", wie schon Jablonsky a. a. O. S. 322. den Sinn richtig bestimmt. So erklärt sich, warum Clemens in diesem Zusammenhange auch von dem Taufstage Jesu reden konnte, ferner erklärt sich das sonst anstößige καὶ τοῦ βαπτίσματος .... ἑορτάζουσιν. Daß die Geburt Jesu grade bei den Ägyptern am 11ten Tybi gefeiert sei, sagt Epiphanius advers. haeres. 51, 29. ausdrücklich. Daß an dem auf diesen Tag fallenden Epiphaniasfeste Taufe und Geburt Jesu zugleich gefeiert wurden, ist auch sonst bezeugt. — Welche Ansicht Clemens selber über den Geburtstag Jesu hatte, werden wir später sehen.

3) Ich stimme hier Gieseler (Kirchengesch. Bd. 1. S. 575.) gegen Neander und Augusti in der Meinung bei, daß das Epipha-

beide[1]) Data bereits in der angeführten Stelle bei Clemens vorzukommen. Wie ſteht es nun mit ihrer geſchichtlichen Wahrheit?

Wir ſprechen zuerſt vom 25ſten December. Wenn wir dieſe Angabe über den Geburtstag Jeſu mit den andern ihr entſprechenden Beſtimmungen, dem 25ſten März als dem Tag der Verkündigung Mariä, dem 24ſten Juni als dem Geburtstag des Täufers, endlich dem 24ſten Septbr. als dem Tag der Empfängniß der Eliſabeth, welches Datum nämlich durch das vorhergehende vorausgeſetzt wird, zuſammenſtellen: ſo werden wir, abgeſehen von allen andern Gründen, ſchwerlich daran zweifeln dürfen, daß wir es hier mit keinen ſtreng hiſtoriſchen Beſtimmungen zu thun haben. Denn jene vier Angaben ſind grade die vier Jahrpuncte[2]) des julianiſchen

niasfeſt in der orientaliſchen Kirche ſchon frühzeitig zugleich als Tauf- und Geburtsfeſt Jeſu begangen ſei, vgl. oben S. 133. Note 2, obwohl ſein Charakter als Tauftag vorgeherrſcht zu haben ſcheint. Man ließ Tauf- und Geburtstag Jeſu zuſammenfallen, weil man das ὡσεί Luc. 3, 23. chronologiſch nicht genauer beſtimmen konnte. Vom 4ten Jahrh. an fand eine Ausgleichung zwiſchen Orient und Occident Statt, der Orient erhielt den 25ſten Decbr. als Datum des Geburtsfeſtes, der Occident dagegen recipirte das Epiphaniasfeſt am 6ten Januar, aber beide behandelten letzteres nun natürlich nicht als eigentliches Geburts-, ſondern als Tauffeſt Jeſu. Auf ſeinen urſprünglichen Zuſammenhang mit der Geburt Jeſu weiſ't es noch in der Qualität als Feſt der heiligen drei Könige (der Magier Matth. 2.) hin, in welcher es im Occidente bald vorwiegend aufgefaßt wurde, ſ. Rheinwald a. a. O. S. 209 ff.

1) Von dem 6ten Januar iſt es ausgemacht; von dem 25ſten Decbr. würde es ebenfalls erhellen, wenn wir mit Ideler II. S. 387. ſtatuiren, daß die ägyptiſchen Chriſten, den 9ten Monat des jüdiſchen Calenders mit ihrem 9ten Monat verwechſelnd, an der Stelle des 25ſten Kisley, der etwa unſerm Decbr. entſpricht, vom 25ſten Pachon geſprochen hätten.

2) Der Analogie wegen erinnere ich daran, daß auch der Todestag Jeſu auf das Datum der Frühlingsnachtgleiche den 25ſten März geſetzt zu werden pflegte, August. de trin. 4, 5. Octavo Calendas Aprilis conceptus creditur Christus, quo et passus. Natus traditur octavo Calendas Januarias. Das hohe Alter dieſer Annahme erhellt daraus, daß ſie ſchon im 112jährigen Oſtercyclus des Hip-

Calenders nach der Annahme von Julius Cäsar, vgl. Ideler II. S. 124. Daß diese vier Data in Ermangelung einer anderweitigen festen historischen Bestimmung mit großem Geschicke ausgewählt sind und den reichsten Stoff zu allegorischen Ausdeutungen gewähren, wer möchte das leugnen? Doch einer nur idealen Anschauung, welche auch immer angenommen werden mag, verdanken sie schwerlich ihre letzte Entstehung [1]). So beruht der zwischen der Geburt Jesu und der des Täufers an-

---

polytus und dem 84jährigen der Lateiner ausgedrückt wird, vgl. Ideler II. S. 421. Wenn nach Clemens Strom. a. a. O. einige gute Rechner behaupteten, daß Jesus am 25 Phamenoth = 21 März gestorben sei, so liegt dieser Angabe wohl nur eine bessere Kenntniß der wahren Frühlingsnachtgleiche in jener Zeit, über welche Ideler I. 78. II. 199. zu vergleichen ist, zum Grunde. Später setzte man auf den 25sten März auch den Auferstehungstag Christi, s. Ideler II. S. 331. Diese Bestimmungen sind alle nicht streng historisch, sondern wesentlich allegorisch und typisch. (Hängen sie vielleicht damit zusammen, daß der Weltschöpfung, welche man aus begreiflichen Gründen ebenfalls auf den 25sten März zu setzen pflegte s. Ideler II. 279., Christus, der zweite Adam, die zweite Schöpfung, correspondiren sollte?) Historisch sind sie nur insofern, als Tod und Auferstehung Jesu ungefähr in jene Zeit gefallen sein müssen.

1) Die nach dem Vorgang von Petavius und Hardouin von Jablonsky in der angeführten Schrift S. 348 ff. entwickelte Ansicht, daß die Stiftung der Weihnachtsfeier am 25sten Decbr. in Rom beliebt sei, um einem in Rom auf diesen Tag fallenden sehr ausgelassenen heidnischen Feste, dem Natalis Solis invicti, das nöthige Gegengewicht zu geben, erklärt zwar auf rein historischem Wege, das heißt hier, ohne alle Concurrenz der Idee, die Entstehung unsers Weihnachtsfestes, ist aber in dieser Fassung schwerlich von einer gewissen Einseitigkeit frei zu sprechen, da sie das Datum desselben in ihrer Betrachtung aus allem Zusammenhange mit den genannten drei correspondirenden Daten herausreißt, und dürfte auch dadurch widerlegt werden, daß der 25ste Decbr. schon früher als Datum der Geburt Jesu Anerkennung gefunden zu haben scheint, bevor es zu seiner kirchlichen Feier kam. Dabei läßt sich aber recht wohl denken, daß die Weihnachtsfeier am 25sten Decbr. speciell der römischen Gemeine zugleich aus dem von Jablonsky angeführten Grunde angenehm sein konnte.

geſetzte Zeitabſtand augenſcheinlich auf der Angabe von Lucas 1, 26. Nachdem wir aber erwieſen haben, daß die Geburt Jeſu jedenfalls in das Winterſemeſter 749 bis 750 u. c. zu ſetzen ſei, ſo werden wir, da jedes der vier Data die Richtigkeit der drei andern, aber freilich nur im Großen und Ganzen beweiſ't, auch wohl annehmen dürfen, daß dieſelben, aber nur ganz im Allgemeinen [1]), die wirkliche Zeit, in welche die durch ſie bezeichneten Thatſachen fielen, richtig wiedergeben. Dieſe Annahme wird dadurch beſtätigt, daß die erwähnte zweite, in der Kirche allgemeiner gewordene und vielleicht noch ältre Beſtimmung den Geburtstag faſt in dieſelbe Zeit ſetzt, nämlich auf den 11ten Tybi oder 6ten Januar.

Um den hiſtoriſchen Werth dieſer Angabe zu prüfen, wäre es gut, wenn wir die Art ihrer Entſtehung ermitteln könnten. Daß uns in derſelben der *authentiſche Geburtstag* Jeſu aufbewahrt iſt, iſt zwar wegen der Beſchaffenheit des Objectes und der Tradition über denſelben von vorn herein unwahrſcheinlich. Indeß wäre es wohl möglich, daß jenes Datum auf einer ziemlich ſcharfen, den evangeliſchen Text oder anderweitige alte Quellen berückſichtigenden *Berechnung* baſirte. Da dies nun in der That nicht unwahrſcheinlich iſt, wie ich weiter unten ausführen will, ſo werde ich zunächſt einen ziemlich verbreiteten Erklärungsverſuch, den ich für irrig halte, widerlegen müſſen.

*Jablonsky* [2]) a. a. O. S. 363 ff. ſucht nachzuweiſen, daß am 11ten Tybi oder 6ten Januar in Ägypten das Feſt der inventio Osiridis gefeiert ſei. Da die Baſilidianer in Ägypten nach Clemens das Geburts- und Tauffeſt Chriſti nun grade an dieſem Tage gefeiert hätten, ſo dürfe man als gewiß annehmen, daß ſie das Datum der Feier eben ſo von dem

1) Vgl. das ähnliche Verfahren der erſten Chriſten in Beſtimmung des Todes- und Auferſtehungstages Chriſti S. 134. Note 2.

2) Ihm ſind *Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2te Ausg. Th. 1. S. 763. *Ullmann*, Vergleichende Zuſammenſtellung des chriſtlichen Feſtcyclus mit vorchriſtlichen Feſten (in Creuzers Symbolik und Mythologie Th. 4. Anh. 2.) u. A. gefolgt.

heidnischen Feste des Sonnengotts Osiris entlehnten, wie die Christen in Rom das ihrige von dem Geburtsfeste des Sol invictus. Von der häretischen Secte der Basilidianer sei die Feier des Epiphaniastages dann zu den Katholikern übergegangen. Gegen die Richtigkeit dieser Combination streiten, wie mich dünkt, nicht wenig Gründe. Schon die ganze Prämisse, auf welcher sie mit vielem Scharfsinne aufgeführt ist, möchte irrig sein: das Fest der inventio Osiridis wurde nicht am 6ten Januar, sondern am 17ten oder 18ten November gefeiert. Die Hauptstelle über jenes Osirisfest findet sich bei Plutarch de Iside et Osiride c. 39. Hier wird berichtet, daß Osiris im Monat Athyr, etwa unserm November, verschwinde, und daß dann ein viertägiges Trauerfest vom 17ten [1]) an (17ten bis 20sten Athyr = 13ten bis 17ten Novbr.) gefeiert werde. Unmittelbar darauf heißt es: τῇ δ' ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα νυκτὸς ἐπὶ θάλασσαν πάντες, und dann, daß die Priester die heilige Kiste herausgebracht hätten mit dem goldnen κιβώτιον, in welches man trinkbares Wasser gegossen habe. Plötzlich wäre dann der Freudenruf der Anwesenden erschollen, ὡς εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος. Nach Plutarch [2]) erscheint hier also als Datum der inventio Osiridis der neunzehnte Tag und zwar des Monats Athyr. Jablonsky ändert nicht bloß den Tag, indem er ἑνδεκάτῃ statt ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα schreibt, sondern auch den Monat, indem er μηνὸς Τυβὶ hinzufügt. So bringt er Etwas heraus, von dem Plutarch das grade Gegentheil sagt. Recht mag die Bemerkung sein, daß das Datum des neunzehnten oder vielmehr zwanzigsten [3]) Athyr nicht passe, weil das Fest der inventio ein Freudenfest war, am

1) Die Richtigkeit dieser Angabe wird von Jablonsky zugegeben. Sie ist durch die Parallele de Is. et Osir. c. 13 u. 42. gegen alle Zweifel sicher gestellt.

2) Ich bemerke noch, daß nach Plutarch a. a. O. der Osiris in diesem Feste nicht als Sonnengottheit, sondern als befruchtendes Princip in der Qualität des Nilwassers angeschaut wurde, wozu die Ceremonien des Festes stimmen.

3) Es ist von der Nacht des 19ten, also wohl dem Anfange des 20sten Athyr die Rede.

zwanzigſten jenes Monats aber noch das mit dem 17ten beginnende viertägige Trauerfeſt gefeiert wurde. Indeß berechtigt dieſe Wahrnehmung ſchwerlich zu einer ſolchen radicalen Correctur. Namentlich ſcheint mir die Annahme höchſt precär, daß der Name des Monats ganz und gar ausgefallen ſein ſollte. Irrungen in den bloßen Zahlzeichen finden ſich dagegen häufiger. Ich vermuthe, daß ſtatt des neunzehnten urſprünglich der zwanzigſte Athyr ἡ εἰκοστή erwähnt war, wofür dann der 19te ἡ εἰκοστὴ μιᾶς δεούσης oder τῇ ἐννάτῃ ἐπὶ δέκα geſetzt wurde, weil im Vorhergehenden ja wirklich nur von einem viertägigen Feſte die Rede war, welches mit dem 17ten beginnend bereits mit dem 20ſten geendigt haben mußte. Dann würde die inventio Osiridis auf den 21ſten Athyr = 17ten oder 18ten November [1]) gefallen ſein, ſich alſo dem Zuſammenhange gemäß unmittelbar an jenes Trauerfeſt angeſchloſſen haben. Das Recht zu jener Correctur des Plutarch glaubt aber Jablonsky in der überraſchenden Ähnlichkeit zu finden, welche die Feier des Epiphaniastages mit der jenes Oſirisfeſtes gehabt habe. Dieſe beſteht nämlich in dem Gebrauch des Waſſerſchöpfens, der ſich bei beiden Feſten findet. Daraus aber, daß derſelbe nicht bloß, wie Epiphanius haeres. 51, 30. bemerkt, in Ägypten, ſondern auch an andern Orten der Chriſtenheit vorkam, läßt ſich ſchon abnehmen, daß er nicht aus einem lo-

1) Was mich in der oben ausgeſprochenen und, wie mich dünkt, ſehr einfachen Erklärung beſtärkt, iſt, daß der Alexandriner Clemens die Geburt Jeſu wirklich auf den 21ſten Athyr geſetzt hat. Clemens rechnet nämlich Strom. I. p. 340. von dem Tode des Commodus d. i. von dem 31ſten Decbr. 192 n. Ch. bis zur Geburt Chriſti 194 Jahre 1 Monat und 13 Tage, mithin wurde Chriſtus, worauf ſchon Salomon van Til aufmerkſam macht, nach ſeiner Meinung am 17ten Novbr. 751 u. c. geboren, d. i. nach ägyptiſchen Calender am 21ſten Athyr. Denn der eine Monat führt uns ſchon bis zum 30ſten Novbr., und davon ſind dann noch die 13 Tage zu ſubtrahiren. Wenn übrigens auch der von uns an der Stelle des Plutarch angenommene Tag des Athyr nicht für richtig gehalten werden ſollte, ſo würde dieſelbe doch wenigſtens das beweiſen, was uns hier zunächſt am Herzen liegt, daß ihr zufolge nicht der 11te Tybi als Termin der inventio behauptet werden kann.

calen Vorbilde des heidnischen Ägypten hervorgegangen sein kann. Vielmehr hing der christliche Brauch am Epiphaniastage zusammen mit seiner wesentlichen Bestimmung als Taufest Christi: durch seine Taufe hatte Christus die Wasser [1]) geheiligt. Aus diesem Grunde wurde auch das Wunder Christi auf der Hochzeit zu Kana, die Verwandlung des Wassers in Wein, auf den Epiphaniastag verlegt, s. Epiphan. haeres. 51, 29. u. ö. Bei demselben kommt aber schon im evangelischen Texte das Wasserschöpfen vor. Wozu also jenen Brauch noch aus dem Heidenthume erklären, da er durch die Grundbedeutung des christlichen Festes schon hinreichend erläutert wird! Ob und in wie weit das heidnische Wesen hie und da sich mit dem christlichen vermischt habe, läßt sich nicht bestimmen. Da so aller local-ägyptische Ursprung des Epiphaniasfestes wegfällt, muß ich um so mehr der Ansicht von Neander [2]) beipflichten, daß dasselbe nicht, wie Jablonsky will, von der verhaßten häretischen Secte der Basilidianer Ägyptens zu den Katholikern übergegangen, sondern das Datum desselben schon ursprünglich erstern nicht eigenthümlich, sondern mit den syrischen und palästinensischen Christen gemeinsam gewesen sei. — Obgleich nun jene in der ältesten Kirche vielfach vorgetragene Ansicht, daß Jesus am 6ten Januar geboren sei, recht wohl auf einer historischen Erinnerung oder Berechnung beruhen könnte, dieselbe auch zu dem von uns bis jetzt gefundenen Resultate recht gut stimmen würde, so werden wir uns doch hüten, sie ohne weiteres als in dem Grade glaubwürdig anzuerkennen, daß wir nach ihr unsere Ansicht wirklich modificiren dürften. Ist eine solche Modification überhaupt möglich,

1) Es ist dies nicht bloß Vermuthung, sondern von den Vätern der Kirche vielfach ausdrücklich bezeugt; Chrysostomus ὁμιλ. εἰς τὸ ἅγ. βάπτισμα Χριστοῦ Opp. ed. Montfaucon tom. II. p. 369 D.: αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἡμέρα, καθ' ἣν ἐβαπτίσατο καὶ τὴν τῶν ὑδάτων ἡγίασε φύσιν· διὰ τοι τοῦτο καὶ μετανοητὴν κατὰ τὴν ἑορτὴν ταύτην ἅπαντες ὑδρευσάμενοι κ. τ. λ. Mehr Beweisstellen s. bei Rheinwald kirchl. Archäologie S. 214.

2) S. Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche I. 2. S. 348.

ſo wird ſelbige nicht auf dem Grunde der zumal in dieſem Puncte ſehr von einander abweichenden Tradition, ſondern mit Hülfe unſerer kanoniſchen Evangelien zu bewerkſtelligen ſein.

Ein ſolches evangeliſches Datum iſt 1) die Notiz bei Lucas, daß Zacharias, der Vater des Täufers, zur Prieſterclaſſe [1]) Abia Luc. 1, 5., der achten unter den von David beſtellten 24 Prieſterclaſſen 1 Chron. 24, 4 ff. gehörte und als Mitglied derſelben damals im Tempel opferte Luc. 1, 8. 9., als er die Verheißung der Geburt ſeines Sohns Johannes empfing. Denn da Eliſabeth bald nachher [2]) Luc. 1, 24. ſchwanger wurde und Maria im 6ten Monate darauf Luc. 1, 26., ſo würden wir zu dem Ende des damaligen Tempeldienſtes der Claſſe Abia, oder, um mit dem Evangeliſten Luc. 1, 23. zu reden, zu der Zeit, ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ungefähr 19 Monate hinzuzählen müſſen, um eine ſchon ſehr genaue Beſtimmung für die Geburtszeit Jeſu zu erhalten. Aber ſollte ſich denn wirklich die Zeit, da Zacharias im Tempel fungirte, ſo genau beſtimmen laſſen? Für uns, die wir bereits wiſſen, daß Jeſus im Anfange des Jahres 750 u. c. geboren wurde, iſt in der That Nichts leichter als dieſe Beſtimmung, falls ſich aus der ganzen Zeit, in welcher der Tempeldienſt in Jeruſalem bis zu Chriſti Geburt ununterbrochen fortbeſtand, nur eine einzige Angabe ermitteln läßt, wodurch der damals geltende prieſterliche Turnus und die nach deſſen feſter Ordnung abwechſelnde Reihenfolge der einzelnen Ephemerien ſicher regulirt werden könnte. Denn unter dieſer Vorausſetzung brauchen wir nur zuzuſehen, ob und

1) Der griechiſche Name ἐφημερία kommt daher, weil jede der 24 Claſſen den Tempeldienſt auf eine beſtimmte Zahl von Tagen, nämlich gerade 1 Woche lang, zu verrichten hatte, ſo daß ſie alle 24 Wochen einmal an der Reihe war. Über die Fortdauer jener davidiſchen Einrichtung auch in der nacheriliſchen Periode ſ. Winer u. d. A. Prieſter.

2) Μετὰ ταύτας τὰς ἡμέρας iſt hier augenſcheinlich keine vage Zeitbeſtimmung, ſondern aus dem unmittelbar vorhergehenden Verſe iſt τῆς λειτουργίας αὐτοῦ zu ergänzen.

wann die Classe Abia im Herbste 748 u. c. fungirt habe. Und sollte es sich ergeben, daß diese damals wirklich den Tempeldienst versah, so würden wir zugleich eine schlagende Probe der Richtigkeit unserer Ansicht über die Geburtszeit Jesu geliefert haben.

Der berühmte Scaliger war der erste, welcher in einem Anhange zu der öfter citirten Schrift de emendat. temporum und lib. III canonum isagogicorum. p. 303—305. (ed. Amstel. 1656) die Notiz des Lucas von der Priesterclasse Abia als chronologisches Datum gebrauchte. Seine Rechnung mußte indeß mißglücken, da er einerseits das Jahr der Geburt Jesu falsch bestimmt hatte, (er setzt es = 751 u. c.), und andrerseits auch von keinem festen terminus a quo ausging. Als diesen setzt er nämlich wegen 1 Makk. 4, 38 ff. den 25sten Kisleu 165 v. Ch., indem er annimmt, daß, als Judas der Makkabäer damals nach längerer Unterbrechung den jüdischen Tempeldienst wieder einrichtete, die erste Priesterclasse, Jojarib, zu fungiren angefangen habe, und rechnet so den 28sten Julius 750 u. c. als den Tag heraus, an welchem die Classe Abia in den Tagen des Zacharias abgetreten sei. Allein es ist bloß Hypothese, daß bei der Stiftung der Enkänien die erste Priesterclasse den Dienst versehen habe, und wenigstens ebenso wahrscheinlich ist, daß diejenige Priesterclasse im Dienste fortfuhr, welche vor der Unterbrechung des Tempeldienstes an der Reihe gewesen war, wie namentlich Paulus in s. exeget. Hdb. zu Luc. 1, 5. sehr gut entwickelt.

Den richtigen Weg haben dagegen Salomon van Til a. a. O. und Bengel in seinem ordo temp. ed. Hellwag. p. 291 sqq. bereits eingeschlagen, wenigstens was den terminus a quo der Rechnung anlangt. Diese schlossen sich der talmudischen Tradition [1]) an, welche ausdrücklich berichtet, daß der Tempel von Titus am 9ten Ab (70 n. Ch.) zerstört sei, grade als die erste Priesterclasse Jojarib ihren Dienst angetreten habe. Obwohl es schon an sich nicht unwahrscheinlich ist, daß die Juden dies litur-

1) Tract. תענית fol. 29, 1. Scaliger de emend. temp. append. p. 56. Bengel ordo temp. l. c.

giſche Factum aus einer ihnen unvergeßlichen Zeit im Gedächtniſſe treu bewahrt haben, ſo laſſen ſich für die Glaubwürdigkeit deſſelben zum Glück noch mehrere andere Gründe angeben. Es iſt uns nämlich die Zeit jener Zerſtörung auch bei Joſephus aufbewahrt de bell. Jud. 6, 4. 5 u. 8. Darnach geſchah ſie am 10ten Lous, an demſelben Monat und Tage, da der ſalomoniſche Tempel von den Babyloniern verwüſtet wurde. Dieſer wurde aber zerſtört nach 2 Kön. 25, 8. am 7ten, nach Jerem. 52, 12. am 10ten Ab. Somit ſtimmen Joſephus und der Talmud rückſichtlich des Monats vollkommen überein. Thun ſie es auch rückſichtlich des Tages? Joſephus nennt den zehnten Lous oder Ab, augenſcheinlich mit Beziehung auf Jerem. 52, 12., der Talmud den 9ten Abends, d. i. wenn wir von der jüdiſchen Ausdrucksweiſe [1]) abſehen, welche den Abend des vorhergehenden Tages ſchon als Anfang des folgenden Tags betrachtet, den 8ten Ab und zwar, als dieſer mit dem Abend zum Anfang des 9ten geworden war. Völlig übereinſtimmend damit berichtet Joſephus de bell. Jud. 6, 4. 1 u. 2., daß am achten Lous (Ab) das erſte Feuer [2]) in den Tempel geworfen wurde. Wenn er alſo ſpäterhin den 10ten Lous angiebt, ſo will er damit nur das Ende der Tempelverwüſtung bezeichnen, um eine möglichſt genaue Parallele mit Jerem. 52, 12. ziehen zu können. Die Glaubwürdigkeit des talmudiſchen Datums iſt übrigens auch durch den jüdiſchen Feſtcalender verbürgt, in welchem der 9te Ab zur Erinnerung an jene Zerſtörung als ein allgemeiner Faſttag bezeichnet wird, vgl. Ideler I. 528 u. 567. Eine andere Probe von der Richtigkeit der talmudiſchen Angabe ergiebt ſich auf folgende Weiſe. Der wahre Neumond für den Monat Ab traf im Jahre 70 n. Ch. auf den 26ſten Juli Abends auf einen Donnerstag, alſo der Neumond nach der erſten Phaſe oder der erſte Ab auf den 28ſten Juli einen Sabbat. Mithin war der 8te Ab oder 4te Auguſt wiederum

1) Dieſe iſt hier überſehen, und daher die Anklagen und Mißverſtändniſſe des talmudiſchen Datums, welche man bei Paulus a. a. O. nachleſen kann.

2) A. a. O. §. 2. am Ende ſagt er: ἐκείνην μὲν οὖν τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ἐπιοῦσαν νύκτα τὸ πῦρ ἐπεκράτει.

ein Sabbat, und wenn die Classe Joiarib am 9ten Ab (5ten August) Abends zu ministriren begann, so trat sie ihren Dienst, nach unserer Ausdrucksweise, am Abend des 4ten August (dem 8ten Lous des Josephus) unmittelbar nach vollendetem Sabbat an. Und siehe da, nach der festen Ordnung des orbis hieraticus mußte jede Priesterclasse ihre siebentägige Function wirklich am Schlusse des siebenten [1]) Tags oder Sabbats beginnen.

Wenn wir nun mit Grund annehmen dürfen, daß die Classe Joiarib 823 u. c. am 5ten August oder vielmehr am Vorabend dieses Tages den Dienst im Tempel angetreten hat, so folgt, daß die Classe Abia im Jahre 748 u. c. vom 3ten bis 9ten Octbr. fungirte. Zwischen dem 5ten August im

1) Vgl. Lightfoot zu Luc. 1, 5. Die Meinung indeß, die dieser über die Dauer des orbis hieraticus aufstellt, daß derselbe, der eigentlich nur 24 Wochen enthält, in Jahresfrist grade zweimal herumgekommen sein möge, ist einerseits an sich schon sehr unwahrscheinlich, andrerseits wird sie auch durch die einzige von ihm dafür angeführte Beweisstelle, die aus einem spätern Schriftsteller zu Midr. Cobeleth fol. 82. 4. hinzugefügte Glosse, gradezu widerlegt. Denn wenn die erste Priesterclasse stets am 1sten Nisan zu fungiren begann, so hätte das jüdische Jahr entweder stets mit einem Sabbat anfangen müssen, was ganz entschieden zu verwerfen ist, oder die Priesterclassen hätten ihre Functionen nicht immer am Schlusse des Sabbats angetreten, was der Glossator doch selber behauptet. Und was noch der entscheidendste Grund ist, so setzt der Glossator zweitens in seiner Erklärung der Behauptung des Midrasch, daß 7 vollkommene (תְּמִימוֹת nach 3 Mos. 23, 15.) Wochen zwischen dem Pascha und der Pentekoste dann einträten, wenn in der Zwischenzeit die Classe Josua (9te) und Sacharja (10te) nicht fungirten, grade voraus, daß der 1ste Nisan nur zuweilen auf einen Sabbat falle, und die erste Classe nur zuweilen an dem Sabbat des ersten Nisan ihre Functionen beginne. Denn sonst würde es ja nur vollkommne Wochen zwischen Pascha und Pentekoste gegeben haben. Allerdings halfen die übrigen Priesterclassen der grade fungirenden bei den außerordentlichen und vielen Cultushandlungen an den hohen Festen, aber die laufenden Geschäfte, namentlich das tägliche Opfer, waren allein der letztern vorbehalten, s. Mischna tr. Succa c. 5. §. 7. (ed. Surenhus. tom. 2. p. 279.) und Scaliger a. a. O.

zuerſt angeführten Jahre und dem 3ten Octbr. im zuletzt angeführten lagen 74 Jahre 10 Monate und 2 Tage, worunter 19 Schaltjahre, alſo zuſammen 27335 Tage oder 162 hieratiſche Kreiſe und 119 Tage. Der Reſt der 119 Tage iſt gleich 7×17 Tagen und führt uns mithin von dem Tage, da die erſte Prieſterclaſſe Joſarib wiederum ihr Amt antrat, bis zu dem Tage des Antritts der Claſſe Abia, der 17ten vom Ende. Da Zacharias am 9ten Octbr. Abends den Tempel verließ, alſo am 10ten zu Hauſe ſein konnte, ſo würden wir, wenn wir von da ab 9 Monate für die Schwangerſchaft der Eliſabeth annehmen und die 6 Monate bei Lucas 1, 26. hinzuzählen, alſo im Ganzen 1 Jahr und 3 Monate berechnen, als Datum der Geburt Jeſu den 10ten Januar erhalten. Und merkwürdig iſt, daß die Baſilidianer bei Clemens Stromat. I. p. 339. [1]) als Tauf- und Geburtstag Jeſu theils dieſen 10ten Januar, theils den 6ten Januar angeben. Der 6te Januar, der hier ja auch von denſelben Perſonen angenommen wird, ſcheint nur eine Modification jener Angabe zu ſein, und iſt vielleicht ſo entſtanden, daß man die 9 Monate der Schwangerſchaft genauer zu 9 Mondmonaten berechnete, was uns richtig auf jenes Datum hinführt. So ſcheinen wir in jenem alten Datum des Epiphaniastages wirklich eine auf guten Grundlagen, nämlich der Notiz von der Ephemerie Abia, aufgeführte Berechnung des Geburtstags [2]) Jeſu zu beſitzen, was uns nicht befremden dürfte, da jenes Datum aus dem Kreiſe orientaliſcher, vielleicht paläſtinenſiſcher Chriſten vgl. S. 139. hervorgegangen iſt. Wie dem aber auch

1) φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου καίσαρος, τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνός (10ter Jan.), τινὲς δὲ αὐτὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός (6ter Jan.),

2) Um die Zeit des Octobers pflegte die Tradition den Tempeldienſt des Zacharias insgemein anzuſetzen, ſelbſt wenn ſie ſpäter ſo weit abirrte, daß ſie ihn als Hohenprieſter am Verſöhnungstage (10ten Tiſchri) oder am erſten Tage des Laubhüttenfeſtes (15ten Tiſchri) fungiren ließ. Daß dieſe Annahme indeß mit dem Text des Evangeliſten, welcher nur an einen gewöhnlichen Prieſter denken läßt, ſtreite, liegt auf der Hand; ſ. Jablonsky a. a. O. p. 340 sqq. Lightfoot zu Luc. 1, 5.

sei, so leuchtet ein, daß der evangelische Text für diesen Grad der Bestimmtheit nicht die nöthige Gewähr leistet, der Rechnung in Pausch und Bogen vielmehr einige wenig probable Hypotheſen zum Grunde gelegt werden, z. B. auch die, daß die Conception der Elisabeth auf denselben Tag verlegt wird, an dem Zacharias nach Vollendung des Tempeldienstes etwa zu Hause angelangt sein konnte. Mit Sicherheit läßt sich aus unserm Datum aber die Folgerung ableiten, daß Jesus schwerlich [1]) vor den ersten Tagen des Januar 750 u. c., wahrscheinlich aber noch etwas später geboren sei.

2. Erhalten wir ein neues Kriterium für den Geburtsmonat Jesu, wenn wir hier schon die Succession der einzelnen Erzählungsstücke, aus welchen die Kindheitsgeschichte Jesu besteht, in Rechnung bringen. Später wird hoffentlich bewiesen werden, daß die Darstellung Jesu im Tempel Luc. 2, 22 ff. dem Besuche der Magier bei dem Christkinde Matth. 2, 10—12. vorhergegangen sein muß. Da nun Herodes damals noch lebte und auch noch bei der unmittelbar darauf erfolgenden Abreise der Eltern Jesu nach Ägypten, wie bei dem fast gleichzeitigen [2]) Mord der zweijährigen bethlehemitischen Kinder; die Darstellung der neugebornen Knaben aber nach dem mosai-

1) Zur Noth ließe sich mit der Notiz von der Ephemerie Abia die Voraussetzung noch vereinen, daß Jesus am Schluß des December geboren sei, wenn man nämlich einerseits annähme, daß Conception der Elisabeth und Abgang des Zacharias aus dem Tempel zusammengefallen wären, und wenn man andrerseits den Ausdruck im sechsten (laufenden) Monate Luc. 1, 26. so viel als möglich pressen wollte.

2) Merkwürdig ist, daß der Heide Macrobius den bethlehemitischen Kindermord mit der Hinrichtung des Antipater, des Sohnes Herodes d. Gr., zusammenstellt Saturnal. 2, 4.: cum enim audisset (Augustus), inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum infra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus (Antipatrum) occisum, ait: melius est, Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν). Denn chronologisch müssen beide Facta in der That etwa zusammengefallen sein. Antipater wurde aber, wie wir aus Josephus Ant. 17, 8. 1. vgl. 17, 7. wissen, fünf Tage vor dem Tode Herodes d. Gr. hingerichtet.

ſchen Geſetz 3 Moſ. 12, 2 ff. 40 Tage nach ihrer Geburt geſchehen mußte: ſo wird Jeſus ſpäteſtens 40 und einige Tage vor dem Tode des Herodes geboren ſein. Das führt uns aber in den Monat Februar als den ſpäteſten Termin der Geburt Jeſu.

Haben wir ſomit im Grunde nur noch die Wahl zwiſchen den beiden Monaten Januar und Februar, ſo möchte endlich 3) die Notiz bei Lucas 2, 8. entſcheidend ſein, daß damals Hirten bei ihren Heerden die Nacht im Freien (in Hütten) zubrachten. Freilich hat man hieraus gefolgert, daß die Geburt Jeſu überhaupt nicht im Winterhalbenjahre geſchehen ſein könne; denn die Tradition der Talmudiſten, ſ. Lightfoot zu Luc. 2, 8., berichte, daß die Heerden im März ausgetrieben und im Anfang des November wieder hereingebracht wurden. Aber man darf dabei doch [1]) nicht vergeſſen, daß jene überdies ſpätere Beſtimmung ſchwerlich in der Schärfe gemeint ſein kann, daß Heerden in keinem der vielen Jahre, in welchen die Witterung ſich doch nicht völlig gleich blieb, und an keinem einzigen Orte und bei keiner beſondern Veranlaſſung vor dem März hätten ausgetrieben werden können. Namentlich ſind die großen Abſtufungen der Temperaturverhältniſſe in den einzelnen Gegenden, welche mit den enormen Unterſchieden zwiſchen Höhen und Niederungen in ſehr naheliegenden Räumen zuſammenhängen [2]), mit in Anſchlag zu bringen. Wenn die Talmudiſten

1) Über die Temperaturverhältniſſe des gegenwärtigen Paläſtina, namentlich Jeruſalems haben in neueſter Zeit gehandelt: Schubert, Reiſe in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. Bd. 3. S. 103 ff. Eduard Robinſon, Paläſtina und die ſüdlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reiſe im Jahre 1838. Bd. 2. S. 305 ff. Vgl. Winer u. d. A. Witterung.

2) Schubert a. a. O. S. 104. ſagt: „Bei dem jetzigen Stand der Wiſſenſchaft darf man wohl fragen: wo auf Erden iſt ein ähnliches nahes Beiſammenſein des Hohen mit dem Tiefen bemerkt und erhört worden als hier (bei Jeruſalem), wo in einer Linie von ſieben Stunden Weges eine Abſenkung von wenigſtens 600 Fuß unter und eine mehr denn vierfach ſo große Erhebung über die Meeresfläche gefunden wird.“ Robinſon a. a. O. berichtet S. 368.: „die Gerſtenernte geht der Waizenernte um eine oder zwei Wochen voran.

nicht in ein genaueres Detail eingehen wollten oder konnten, so mußte ihre Zeitbestimmung natürlich sehr allgemein und vag ausfallen, und man sieht leicht, daß sie als äußerste Gränzen, in denen die Heerden Palästinas ausgetrieben zu werden pflegten, nur ganz im Allgemeinen die Zeit des Früh- und Spätregens angegeben haben. Ferner behauptet der Text des Evangelisten nicht einmal, daß das Übernachten der Heerden im Freien damals zu einer Zeit Statt hatte, in welcher sie in der Regel in jedem Jahre draußen zu sein pflegten, oder daß sie damals bereits überall ausgetrieben waren. Bei der großen Menschenmenge, welche sich damals zum Census in Bethlehem versammelte und wegen Mangel an Raum so sehr ins Gedränge kam eine Wohnung zu finden, daß, wie wir aus dem Beispiele der Eltern Jesu wissen, auch die Stallungen zu Absteigequartieren benutzt werden mußten, läßt es sich aber recht wohl denken, daß die Hirten Bethlehems grade damals, wenn die Witterung es anders nur irgend zuließ, ihre Heerden schon in eins der benachbarten mildern Thäler werden ausgetrieben haben. Aus diesen Gründen glaube ich das evangelische Datum von den im Freien übernachtenden Hirten Bethlehems für geschichtlich ansehn zu dürfen, ohne deßhalb annehmen zu müssen, daß dasselbe uns zufolge jener talmudischen Angabe nothwendig wenigstens bis zu den Monat März hineinführe, was nach den von uns bereits ermittelten Resultaten allerdings nicht gehen würde.

Werfen wir aber mit Bezug auf die klimatischen Verhältnisse Palästinas die Frage auf, ob die Heerden eher im Januar oder im Februar draußen zubringen konnten, so werden wir uns für den Februar entscheiden müssen. Denn 1) selbst im

Am 4ten und 5ten Juni begannen die Bewohner von Hebron eben ihren Waizen einzusammeln, am 11ten und 12ten waren die Dreschtennen auf dem Ölberge in vollster Thätigkeit; wir hatten bereits am 19ten Mai in den Ebenen von Gaza die Ernte ebensoweit vorgeschritten gesehn, während zu Jericho am 12ten Mai die Dreschtennen schon fast ihre Arbeit vollendet hatten." Josephus bemerkt von Jerichs und Umgegend de bell. Jud. 4, 8. 3. ἔστι δὲ καὶ τὸ περίχωρον οὕτως εὔκαρπον, ὡς λεπὸν ἁμφίννασθαι τοὺς ἐπιχωρίους, νομένης τῆς ὅλης Ἰουδαίας.

heutigen Palästina fängt der Frühling schon an, sich im Februar zu regen, während der Januar der eigentliche Sitz des Winters ist, und in den vorhergehenden Monaten, November und December, starke und anhaltende Regengüsse zu erfolgen pflegen. Schubert a. a. O. S. 107. sagt, nachdem er bemerkt hat, daß die Hitze in den Herbstmonaten meist noch sehr groß sei: „und auch nachdem der Frühregen, welcher mitten in der Zeit zwischen dem Herbstäquinoctium und dem Wintersolstitium, etwa 7 Wochen vor Weihnachten fällt, das lechzende Land mit seinen reichen Strömen erquickt hat, bringen die Südwestwinde wieder so milde Tage, daß hier die Zeit um Weihnachten öfters [1]) zu den lieblichsten Zeiten des ganzen Jahres gehört. In der Regel fängt es erst gegen die Mitte des Januar an, etwas anhaltender kalt zu werden, und selbst noch im Februar gefriert es zuweilen." Ebendaselbst S. 114: „Der erste Baum, dessen Blüthe vor der Zeit des Spätregens

1) Schubert restringirt selber die obige Bemerkung, welche augenscheinlich mit Bezug auf das Datum des Weihnachtsfestes gemacht ist, durch die Worte in der Note: „doch nicht immer." Hiermit ist zu vergleichen Robinson a. a. O. S. 505. u. 506.: „Die herbstlichen Regen, die Frühregen der heiligen Schrift, fangen gewöhnlich in der letzten Hälfte des October an oder im Anfang des November, nicht plötzlich, sondern nach und nach, was dem Landmann Zeit läßt, seine Weizen- und Garten-Felder zu bestellen. Der Regen kommt meist aus W. oder W. N. W. und dauert zwei bis drei Tage hintereinander, indem er besonders stark zur Nachtzeit fällt. Dann dreht sich der Wind nach Osten und mehrere Tage schönen Wetters folgen. Während der Monate November und December fällt der Regen meist in starken Güssen; später kehrt er nur nach längern Intervallen zurück und fällt weniger stark, allein zu keiner Periode während des Winters hört er ganz auf. Schnee fällt in Jerusalem oft im Januar und Februar bis zu Fußtiefe oder höher, liegt aber nicht leicht lange. Die Erde friert niemals; doch hat Herr Whiting den Teich hinter seinem Hause (den Teich Hiskia) einen oder zwei Tage lang mit dünnem Eis bedeckt gesehn. Während des Monats März fällt noch mehr oder weniger Regen, selten aber nach dieser Zeit. In diesem Jahre hatte es im März wenig oder gar nicht geregnet, und überhaupt war weniger Regen gefallen als gewöhnlich."

erwacht und in den tiefen Thälern selbst vor Eintritt der kalten Tage des Februar sich öffnet, ist der Loz oder Mandelbaum; die Gegend von Bethlehem und Hebron fanden wir im März mit blühenden Obstbäumen geschmückt, unter denen sich die Aprikose, der Apfel und die Birne zeigen." Indeß ergiebt sich aus der Vergleichung der genannten beiden Reisebeschreibungen, daß auch durch diese, wie ihre Verfasser selber geständig sind, die Witterungs- und Temperaturverhältnisse des heutigen Palästina noch nicht völlig aufgeklärt sind. Schubert hat das dankenswerthe Versprechen gegeben, über die naturgeschichtliche Seite dieses Landes an einem andern Orte ausführlicher zu handeln. Ob dies bereits geschehen und in Folge deß auch die hier gemeinten Bedürfnisse zu voller Gnüge befriedigt sind, ist mir unbekannt geblieben. Und 2. müssen sich die klimatischen Verhältnisse Palästinas im Laufe der Jahrhunderte in Etwas geändert haben, so daß sich die Nachwirkungen des Winters gegenwärtig tiefer ins Frühjahr hineinziehen, als dies zur Zeit Jesu der Fall war. Diese Erscheinung zeigt sich fast allenthalben, wo ein Land allmälig in Barbarei versinkt, und die finstern Mächte der Natur nicht mehr wie früher durch des Menschen Hand und Geist gezähmt und gezügelt werden. Sie ist auch rücksichtlich Palästinas schon öfter behauptet worden: mir scheint sie sich mit Nothwendigkeit aus folgenden Gründen zu ergeben. Der gesetzliche Anfangstermin der Ernte war der 16te Nisan, der nicht selten schon in die Schlußtage unsers März fiel. Nach Robinson a. a. O. S. 306. hat gegenwärtig der Früh- und der Spätregen seine feste Gränze verloren. Es fehlen mehrere Baumarten, welche einen mildern Himmel verlangen, fast ganz, wie Schubert da, wo er von der Flora Palästinas spricht, ausdrücklich bezeugt, z. B. die Palme [1]). Ferner sprechen die von uns

1) „Mit der siegreichen Kraft des Landes," heißt es a. a. O. S. 114. „ist zugleich das Zeichen des Sieges, die Palme von ihrem Ort, hinweggenommen; die Palmengärten von Jericho sind bis auf wenige Spuren verschwunden." Über die frühere Zeit von Jerichos Umgebung, vgl. Joseph. de bell. Jud. 4, 8. 3. Nach de bell. Jud.

S. 146. Not. 2. mitgetheilten Data der Erntezeit in mehreren Gegenden des heutigen Paläſtina, zumal wir ſie nicht für außergewöhnliche nehmen dürfen, da dies von Robinſon ſonſt ausdrücklich hätte bemerkt werden müſſen, ſehr entſchieden für ein ſpäteres Reifwerden des Getreides; denn zur Zeit Jeſu mußte die Ernte geſetzlich überall mit Eintritt der Pentekoſte oder 50 Tage nach dem 16ten Niſan vollendet ſein. Endlich laſſen ſich für unſere Anſicht mehrere Zeugniſſe aus Joſephus anführen, z. B. wenn er erzählt, daß Herodes, um Jeruſalem zu belagern, vor Ende des Winters [1]) mit ſeinem Heere aufgebrochen ſei. Denn da er Jeruſalem im Siwan, dem dritten jüdiſchen Monate (unſerm Juni), eroberte, vgl. S. 50 ff., nachdem er es fünf Monate lang belagert hatte de bell. Jud. 1, 18. 2., ſo muß das Ende des Winters damals etwa mit Anfang unſers Februar zuſammengefallen ſein.

In der Frage nach dem Monat und Tage der Geburt Jeſu ſehen wir uns daher ſchließlich zu der Entſcheidung veranlaßt, daß der Tag ſeiner Geburt ſich überhaupt nicht mehr beſtimmen laſſe, daß unter den Monaten aber der Schluß des December, der Januar und Februar in Betracht zu ziehen ſind, von denen indeß der December die wenigſte, der Januar eine größere, der Februar die entſchieden größte Wahrſcheinlichkeit für ſich hat.

### III. Succeſſion der einzelnen Begebenheiten der Kindheitsgeſchichte.

Der Text der Begebenheiten, welche hier zu ordnen ſind, findet ſich Luc. 1, 5—2, 52. vgl. 3, 23—38. und Matth. 1 und 2.

1. Die Zuſammenordnung von Luc. 1, 5—80. 3, 23—28. mit Matth. 1. macht keine Schwierigkeiten. Und da die chro-

3, 10. 8. gedieben die Palmen (οἳ καύματι τρέφονται) auch in der reizenden Gegend des Sees Genezareth.

1) λήξαντος oder ἀφήσαντος τοῦ χειμῶνος Ant. 14, 15. 14. de bell. Jud. 1, 17. 8.

nologiſchen Data bereits [1]) erörtert ſind, ſo wäre etwa nur noch die Angabe über den Wohnort der Eltern des Täufers Luc. 1, 39. zu unterſuchen. Als dieſer wird πόλις Ἰούδα angegeben. Man hat geglaubt, unter dieſer Bezeichnung einen beſtimmten Ort, Jeruſalem (die Hauptſtadt Judas) oder Jutta, eine Prieſterſtadt im Stamme Juda — Joſ. 15, 55. 21, 16. (Reland, Paulus, Meyer, Raumer u. A.) denn nach 1, 65. muß er zu Judäa gehört haben — ſuchen zu müſſen. Die erſte Annahme braucht nicht widerlegt zu werden, die zweite würde durchaus paſſen, ſcheint aber nur dann zuläſſig, wenn man Ἰούδα für einen uralten, weil in alle edd. übergegangenen Schreibfehler für Ἰουδά [2]) erklären wollte.

---

1) Nachträglich nur noch eine chronologiſche Bemerkung zu Luc. 1, 56. Auf den erſten Blick ſcheint die gewöhnliche Annahme natürlich, daß Maria noch vor der Geburt des Täufers nach Nazareth zurückgekehrt ſei: denn dieſe wird erſt 1, 57 ff. erzählt und nirgends bemerkt, daß Maria damals zugegen war. Allein vergleichen wir das Datum ὡσεὶ μῆνας τρεῖς mit 1, 26., ſo wäre ſie bei Eliſabeth, ihrer Anverwandten, drei Monate und darüber geweſen, um unmittelbar vor deren Niederkunft abzureiſen. Das däucht mir ſo auffallend, daß ich lieber ſtatuire, Lucas habe, um die Reiſe der Maria in einem Zuge zu Ende zu erzählen, ſchon 1, 56. von ihrer Heimkehr und dem Zeitpuncte derſelben geredet, obwohl er im Folgenden noch Etwas zu berichten hatte, was vor jene Heimkehr fiel. Erzählt er doch auch im gleich Folgenden nicht in ſtrenger Zeitfolge, wenn er das Leben des Johannes von ſeiner Geburt bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten fortführt 1, 80. und erſt 2, 1 ff. die geraume Zeit vorhergehende Geburt Jeſu nachbringt. Wenn Maria aber noch bei der Niederkunft der Eliſabeth gegenwärtig war, ſo beſtimmen ſich die Data ὡσεὶ μῆνας τρεῖς 1, 56. und ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ 1, 26. dahin, daß erſtere gegen Ende des 6ten Monats der Schwangerſchaft der letztern ſchwanger wurde. Da dieſe Combination indeß keine abſolute Gewißheit hat, weil Maria wirklich durch beſondere Gründe, die uns nur unbekannt geblieben ſind, veranlaßt ſein könnte, trotz der nahenden Niederkunft der Eliſabeth noch vor derſelben abzureiſen, ſo haben wir ſie bei der Frage nach dem Monat der Geburt Jeſu nicht weiter in Rechnung gebracht. Zu ihrem Reſultat ſtimmt ſie jedoch auf's beſte.

2) Die LXX. haben für das hebräiſche יְהוּדָה oder יְהוּדָה (Joſ. 15, 55.)

Allein warum soll Lucas (s. de Wette) durchaus den Namen des vielleicht sonst ganz unbekannten Wohnorts der Eltern des Täufers, dessen Leben er ja nicht eigentlich schildern will, angegeben haben? Seine ungefähre Lage ist überdies völlig ausreichend bestimmt durch die ὀρεινή, welche wegen des Zusatzes εἰς πόλιν Ἰούδα näher als ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας gedacht ist, vgl. 1, 65. Wenn dem Lucas an der ausdrücklichen Nennung ihres Wohnorts gelegen hätte, so würde er ihn auch da wohl angegeben haben, wo die Eltern des Täufers zuerst und als Hauptpersonen erwähnt werden 1, 5. oder doch 1, 23., nicht so nachträglich und gelegentlich, wie es 1, 39. geschehen sein würde. Wie ganz anders ist doch das Verfahren des Evangelisten rücksichtlich Nazareth, des Wohnorts der Eltern Jesu, 1, 26. 2, 4.! Wir glauben also, daß sich über den Wohnort der Eltern des Täufers nichts Sicheres ermitteln lässe, als daß er eine Priesterstadt in der ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας gewesen sei. Sollte die specielle Deutung von der Priesterstadt Hebron (Beza, Wolf, Lightfoot u. A.) mehr als rabbinische Tradition sein?

2. Größere Schwierigkeiten scheint die Anordnung des Textes Luc. 2, 1—39. Matth. 2. hervorzurufen, der sich auf die Geburt Jesu und deren nähere Umstände bezieht. Nachdem wir aber gesehen haben, daß die Häupter dieser beiden Erzählungsreihen, bei Lucas der Reichscensus unter Herodes, bei Matthäus der Besuch der Magier nach Erscheinung des Messiasgestirns, mit einander harmonirende chronologische Größen sind, werden wir vorläufig auch eine Übereinstimmung in den chronologischen Bestimmungen der sich an sie anschließenden Erzählungsmassen annehmen dürfen. Es fragt sich aber, ob diese Annahme sich auch wirklich und zwar im Einzelnen rechtfertigen lasse.

Anfangs- und Endpunct der zu betrachtenden Abschnitte fallen jedenfalls zusammen: denn beide Evangelisten beginnen mit der Erwähnung der Geburt Jesu in Bethlehem, Luc. 2, 1 ff.

---

Ἰούδα, Josephus Ἰεττά, kein einziger Gewährsmann Ἰούδα, natürlich, weil dies mißverständlich gewesen wäre.

Matth. 2, 1. vgl. 1, 25., und ſchließen mit der Rückkehr der Eltern Jeſu nach Nazareth, um dort dauernd zu wohnen, Luc. 2, 39. Matth. 2, 23. Innerhalb dieſer Gränzpuncte aber verläuft die Darſtellung bei beiden durch ganz verſchiedene Erzählungsſtücke. Nur ſieht man bald, daß die Auswahl derſelben beides durch ihre innere Zuſammengehörigkeit, wie durch die Eigenthümlichkeit der ſie beſitzenden Evangelien bedingt war. Bei Matthäus iſt der Beſuch der Magier und ihre Erklärung über das Meſſiasgeſtirn der Grund von dem Argwohn des Königs Herodes, dieſer Argwohn aber iſt der Grund wie von dem bethlehemitiſchen Kindermorde, ſo von der Flucht der Eltern Jeſu nach Ägypten, und der einmal aufgeregte Verfolgungsgeiſt der herodiſchen Dynaſtie in Jeruſalem endlich Grund des ſpätern, nach ihrer Rückkehr von Joſeph gefaßten Entſchluſſes, nicht in dem Jeruſalem benachbarten Bethlehem, ſondern in Nazareth zu wohnen. Jedes der übrigen Glieder ſteht in urſächlichem Zuſammenhange mit dem erſten, dem Beſuche der Magier in Jeruſalem. Wenn Lucas dieſes in ſeine Erzählung nicht aufnahm, ſo mußte er auch die übrigen mit Stillſchweigen übergehen. Was aber insbeſondere den Aufenthalt in Ägypten anlangt, ſo war der zufolge unſerer chronologiſchen Unterſuchung von ſo ſehr kurzer Dauer und fiel dabei in eine ſo frühe Periode des Lebens Jeſu, daß er, weil von gar keinem Einfluß auf deſſen Bildungsgang, am wenigſten bloß ſeiner ſelbſtwegen [1]) erwähnt zu werden brauchte. Lucas dagegen erwähnt die Erniedrigung Jeſu bei ſeiner Geburt und ſeine gleichzeitige Erhöhung in dem Lobgeſange der Engel wie in dem verwunderungsvollen Staunen der Hirten, er berichtet ſeine Beſchneidung nach dem Geſetz, ſeine und der Maria Reinigung nach dem Geſetz und das dabei ſegnend geſprochene prophetiſche Wort Simeons und Annas. Das iſt wieder ein Zuſammenhang, in welchen umgekehrt die Erzählungsſtücke des Mat-

1) Die Reiſe nach Ägypten kann faſt nur ein Hin- und Herreiſen geweſen ſein, denn angetreten wurde ſie kurz vor dem Tode des bereits todkranken, hochbetagten Herodes; und ſobald ſie hörten, daß Archelaus als Nachfolger ſeines Vaters über Judäa herrſche, Matth. 2, 22., kehrten die Eltern Jeſu nach Paläſtina zurück.

thäus nicht hineingehören, wenn nicht der beabſichtigte Gedankengehalt ein ganz anderer werden oder doch in einer weniger ſcharfen Form auftreten ſollte. Jeder von den Evangeliſten aber hat das ausgewählt, was der Eigenthümlichkeit ſeines Evangeliums entſpricht. Matthäus erzählt, wie die Weiſen des Morgenlandes dem neugebornen Kinde ihre Huldigung darbringen, um die ſich in ihrer Gotteserkenntniß weiſe dünkenden Juden zur Nachahmung zu reizen. Der Pauliner Lucas ſchildert den, der in ſeiner Menſchwerdung Knechtsgeſtalt annahm und doch herrſchte, welchen Hirten, die Thoren dieſer Welt, zuerſt zu verehren kamen; der ſich dem Geſetze unterordnete und doch Geſetz und Propheten zu erfüllen berufen war. Matthäus motivirt weitläufig, wie es gekommen ſei, daß Jeſus nicht in Bethlehem, der Stadt Davids, erzogen werden ſollte. Lucas erzählt nur, daß Jeſus ſchon in ſeiner Geburt durch ſeine Aufnahme in den Kataſter des Reichscenſus ein Bürger des römiſchen Weltreichs wurde, gleichſam zum Zeichen, daß er und ſein Reich nicht dieſer oder jener Nation angehören, ſondern ein Erbtheil der ganzen Welt werden ſollte. Jeder von ihnen zeigt ſich bei ſeiner Darſtellung in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit und ſchließt doch des Anderen Glaubwürdigkeit nicht aus. Thut ers auch in chronologiſcher Beziehung nicht? und was iſt der chronologiſche Faden, der die ſo verſchiedenen Erzählungsſtücke mit einander verbindet?

Die Erzählung bei Matthäus bildet augenſcheinlich eine Kette auch chronologiſch untrennbarer Begebenheiten. Sie wird daher in die Erzählung des Lucas irgendwo einzuſchalten ſein. Die chronologiſche Ordnung des Lucas iſt aber folgende: 1. Die Geburt Jeſu 2, 1—20. 2. Seine Beſchneidung am 8ten Tage 2, 21., vgl. 3 Moſ. 12, 3. 1 Moſ. 21, 4. 3. Mariä Reinigung 40 Tage nach der Geburt 2, 22—38. 3 Moſ. 12, 2 u. 4. 4 Moſ. 3, 40. 4. Rückkehr der Eltern Jeſu nach Nazareth 2, 39. Es ſind hier zwei Stellen, an denen eine Einſchaltung angenommen werden könnte, erſtens innerhalb der 40 Tage bis zu Mariä Reinigung und zweitens vor der Rückkehr der Eltern mit dem Kinde nach Nazareth. Einige, na-

mentlich Hug [1]), betreten den erſten Weg. Allein dagegen ſpricht nicht nur, daß die Wöchnerin, wie das Geſetz verlangte, während jener 40 Tage zu Hauſe bleiben ſollte, ſondern auch, daß innerhalb derſelben ſchwerlich das Alles geſchehen ſein kann, was bei Matthäus berichtet wird, die Reiſe der Magier nach Jeruſalem und Aufenthalt daſelbſt, ihre Reiſe nach Bethlehem, die Flucht der Eltern Jeſu nach Ägypten und Rückkehr von dort. Hug nimmt freilich an, daß Maria ſich erſt auf ihrer Rückreiſe aus Ägypten dem Geſetze der Reinigung im Tempel unterzogen habe, da die moſaiſche Beſtimmung der 40 Tage in unſerm Falle, weil die Mutter mit dem Kinde vor dieſer Friſt das Land habe verlaſſen müſſen, eine nothwendige Ausnahme erlitten habe. Indeß wird die im Geſetze vorgeſchriebene Beſtimmung Luc. 2, 22. (vgl. die parallele Zeitbeſtimmung Luc. 2, 21.) ausdrücklich als Termin der Reinigung angeführt. Ferner iſt es nicht denkbar, daß die Eltern Jeſu nach dem Morde der bethlehemitiſchen Kinder nach Jeruſalem zurückgekehrt ſein ſollten, weil ſie die Nachſtellung des Archelaus zu fürchten hatten. Auch hier freilich weiß Hug einen Ausweg, indem er meint, die Darſtellung der Maria im Tempel ſei in jener Zeit geſchehen, als Archelaus bald nach dem Tode ſeines Vaters nach Rom gereiſ't war, um ſich von Augnſtus die Beſtätigung ſeiner Herrſchaft einzuholen. Aber Matthäus macht 2, 22. ausdrücklich bemerklich, daß Joſeph aus Furcht damals nicht nach Judäa ging, ſondern ſich nach Nazareth in Galiläa zurückzog (ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν), und die Erklärung von Hug: er ging mit erſchrockenem Herzen dahin, iſt nach Grammatik und Zuſammenhang unzuläſſig. Wenn die Begebenheiten bei Matthäus alſo nicht innerhalb der 40 Tage des Lucas unterzubringen ſind, ſo bleibt noch der Verſuch übrig, ſie vor der Rückkehr Joſephs nach Nazareth Luc. 2, 39. einzuſchalten. Und ich wüßte nicht, was dieſen Verſuch vereiteln könnte.

1) In der Fortſetzung der trefflichen Abhandlung: Gutachten über das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet von Dr. David Strauß. Freiburger Zeitſchr. für Theologie. Bd. 1. Heft. 2. S. 66 ff.

Man ſagt zwar, Lucas ſpreche dort von keinem weitern Aufenthalte Joſephs in Bethlehem, ſondern laſſe ihn, nachdem dem Geſetze Genüge geſchehen, nach Nazareth zurückkehren. Daß Joſeph damals aber wirklich zunächſt wieder nach Bethlehem ging, wie Matth. 2, 1 ff. nach unſerer chronologiſchen Anordnung vorausſetzen würde, läßt ſich mit vollkommener Sicherheit aus der Darſtellung des Evangeliſten Matthäus erſchließen, wenn er 2, 23. den Entſchluß Joſephs, ſelbſt in noch ſpäterer Zeit nicht wieder nach Bethlehem zu gehen, erſt noch beſonders motivirt: was doch vorausſetzt, daß er urſprünglich zum Gegentheil entſchloſſen war oder nach der frühern Lage der Dinge ſich hätte entſchließen müſſen. Und was den Lucas anlangt, ſo übergeht er den ſehr kurzen bethlehemitiſchen Aufenthalt Joſephs nach Mariä Reinigung und den ebenfalls ſehr kurzen in Ägypten nur mit Stillſchweigen, was doch nicht eben ſo viel iſt, als wenn er ihn ausdrücklich geleugnet hätte. Ich will den ſchlimmſten Fall ſetzen, daß er ihn nicht kannte, was allerdings möglich iſt, da ich nicht glaube, daß ihm auf magiſchem Wege die Kunde von den Thatſachen des Lebens Chriſti zu Theil geworden ſei, ſondern, wie er ſelbſt in ſeinem Vorworte andeutet, ſchriftlich oder mündlich durch Augenzeugen deſſelben, alſo gewiß auch Manches, zumal manches minder Bedeutſame, aus demſelben ihm unbekannt geblieben ſein mag. Aber welcher nüchterne Forſcher möchte hieraus auf die Unglaubwürdigkeit des ergänzenden Berichts bei Matthäus oder, wenn er nämlich auf die geringe Bedeutſamkeit der hier in Frage ſtehenden Auslaſſungen für den geiſtigen Entwicklungsgang Jeſu achtet, auf eine überall unzureichende Kunde bei Lucas ſchließen! Eine Kritik wie die von Strauß, Fritzſche u. A. geübte, wornach es für den Geſchichtsforſcher ein wahres Malheur wäre, wenn eine ſeiner Quellen irgend ergänzend einträte, kann ihn doch wahrlich nicht irren. Andrerſeits iſt ſelbſt denkbar, daß Lucas den ganzen Hergang bei Matthäus kannte, ohne von der Rückkehr Joſephs nach Bethlehem und ſeiner Flucht nach Ägypten reden zu wollen. Denn theils paßte letzteres nicht zu den Zwecken ſeiner Darſtellung, und theils hätte es nicht ohne das, was bei Matthäus voraufgeht und

nachfolgt, verstanden werden können, theils war es an sich von zu flüchtiger Dauer und theils von zu geringem Einflusse auf die innere Entwicklung des Messiaskindes, als daß es von Lucas, der gerade in Behandlung der Kindheitsgeschichte sehr summarisch verfährt — ein einziger Vers für einen Zeitraum von beinahe 12 Jahren 2, 40. und wiederum ein Vers 2, 52. für einen Zeitraum von ungefähr 18 Jahren — mit Nothwendigkeit hätte gewürdigt werden müssen. — Wir schalten also den Abschnitt bei Matthäus gleich nach Mariä Reinigung ein: a. Besuch der Magier in Bethlehem 2, 1—12. b. Unmittelbar darauf Flucht nach Ägypten und bethlehemitischer Kindermord 2, 13—18. c. Rückkehr nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazareth 2, 19—23. vgl. Luc. 2, 39.

Wir lassen dieser Anordnung eine genauere chronologische Erörterung der einzelnen Facta folgen. Erwägen wir, daß bereits 40 Tage bis zu Mariä Reinigung abgelaufen waren und dann noch die Data a und b bei Matthäus hinzukommen, so muß Jesus mindestens 40 bis 45 Tage vor dem Tode des Herodes (starb in den ersten Tagen des April) geboren sein. Der Blutbefehl über die bethlehemitischen Kinder vgl. S. 153. würde dann in die letzten [1]) Lebenstage des Herodes fallen, und erklärt sich aus dem Gemüthszustande des geistig und leiblich kranken Herodes in jener Zeit besonders leicht. Einen um Etwas [2]) längern Zwischenraum würden wir erhalten, wenn aus Matth. 2, 14 u. 19. erhellte, daß die Eltern Jesu in Ägypten anlangten, bevor Herodes starb. Allein im Sinne der Erzählung, welche unstreitig motiviren will, warum jene noch gegen Ende der Herrschaft des Herodes Bethlehem verließen und

1) Außer den Hinrichtungen seiner Söhne erinnere ich an den gräulichen Befehl, den Herodes kurz vor seinem Tode erließ, aus allen angesehenen Familien ein Mitglied an seinem Todestage zu tödten, damit sich wegen der allgemeinen Trauer Niemand über seinen Tod freuen möge. Ant. 17, 6. 6.

2) Von dem im südlichen Palästina gelegenen Bethlehem konnte man bis an die ägyptische Gränze bei Rhinokolura bequem in 3 bis 4 Tagen gelangen, und die flüchtigen Eltern Jesu werden so rasch als möglich gereist sein.

ſelbſt nach deſſen Tode unter der Herrſchaft des Archelaus dahin nicht zurückkehrten, liegt nothwendig nur das ausgeſprochen, daß ſie von Bethlehem abreiſ'ten, während Herodes regierte, und bereits in Ägypten angelangt waren, als ſie deſſen Tod erfuhren. Wenn ſie aber erſt in Ägypten von ſeinem Tode hörten, ſo wird dadurch die Annahme nicht ausgeſchloſſen, daß Herodes noch vor ihrer Ankunft in Ägypten geſtorben war. Vielmehr würde, wenn wir Letzteres annehmen, das Erſte allein wahrſcheinlich ſein. Bei der entgegengeſetzten Annahme, welche ſich durch den Wortlaut des Textes allerdings mehr empfiehlt, würden wir aber den Geburtstag Jeſu in den Februar nur etwas tiefer und im äußerſten, unwahrſcheinlichſten Falle in den Januar hineinrücken müſſen.— Die Factcität der ägyptiſchen Flucht ſteht indeß feſt, verbürgt ihrerſeits die Kette der Begebenheiten, in der ſie ſich befindet, und wird durch ſie verbürgt. Wohin hätte Joſeph vor Herodes dem Großen, der noch ganz Paläſtina beherrſchte, auch beſſer fliehen ſollen, als nach dem von jüdiſchen Volksgenoſſen zahlreich bewohnten Ägypten? Mit Recht macht Neander darauf aufmerkſam, daß ſelbſt, wenn man auch ſonſt den Vermuthungen Raum geben wollte, daß einzelne evangeliſche Thatſachen gemäß der damals herrſchenden Meſſiaserwartung erdichtet ſein möchten, dies doch in unſerm Falle nicht geſchehen ſein könne. Denn der Ausſpruch des Propheten Hoſea 11, 1., der im Grundtexte auf das Volk Iſrael geht, Matth. 2, 15. aber als Vorbild auf den ägyptiſchen Aufenthalt des Meſſias Jeſus gedeutet wird, konnte ſo, wie vom Evangeliſten geſchehen, nur unter der Vorausſetzung ausgedeutet werden, daß die ägyptiſche Flucht bereits als Factum, für welches ein vorbildliches Wort in dem A. T. geſucht wurde, vorlag. Aus dem Worte allein wäre man kaum leichter zur Erdichtung jenes Factums gekommen, als aus dem Worte des Jeſaias 11, 1. נֵצֶר zu der Behauptung, daß Jeſus in Nazareth erzogen worden ſei Matth. 2, 23. Gfrörer freilich hebt Jahrh. des Heils Abth. 2. S. 362 ff. hervor, daß die Meſſiashoffnung jener Zeit einen Meſſias aus Ägypten erwartet habe, weil auch Moſe, das Vorbild des Meſſias, aus Ägypten kam. Indeß hat er weder gezeigt, daß derſelbe Meſſias, der aus Bethlehem kam, auch aus Ägypten

kommen sollte, noch ist nach unserm Evangelisten Jesus in Ägypten das Nachbild Mose's, sondern des ganzen Volks.

3. Über die Jugendgeschichte des Herrn handelt noch der Abschnitt Luc. 2, 41—52. Das eine Factum, welches hier mitgetheilt wird, die Reise des zwölfjährigen Knaben zum Pascha nach Jerusalem 2, 41—51., ist chronologisch leicht bestimmbar; denn 12 zu 750, dem Geburtsjahre Jesu, giebt das Jahr 762 u. c. Es war das Pascha 762, welches Jesus zuerst und als mündiges Glied der theokratischen Gemeine besuchte. Der Ethnarch Archelaus, vor dessen Nachstellung seine Eltern früher besorgt waren, war 759 von den Römern in's Exil verwiesen vgl. S. 55., und Judäa damals römische Provinz.

## Zweiter Abschnitt.

## Von dem öffentlichen Auftreten zuerst Johannis des Täufers und dann Jesu bis nach der Gefangennehmung des erstern und der Rückkehr des letztern nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste.

Der Text des jetzt zu behandelnden Zeitraums findet sich Luc. 3, 1—4, 13. Marc. 1, 1—13. Matth. 3, 1—4, 11. Joh. 1, 19—5, 47. Zuerst ist die Zusammengehörigkeit dieses evangelischen Textes im Allgemeinen darzuthun, dann sind zweitens die beiden Gränzpunkte dieses Zeitraums, d. i. Anfangs- und Endpunkt desselben, einer möglichst scharfen chronologischen Erörterung zu unterwerfen, und endlich drittens die innerhalb dieser Gränzpunkte verlaufenden Begebenheiten nach ihrem Successionsverhältniß zu ordnen und zu bestimmen.

### I. Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen.

Die Zusammengehörigkeit des Textes aus den synoptischen Evangelien leuchtet von selber ein und ist auch allgemein zugegeben. Schwieriger scheint die Zusammenordnung mit dem Texte bei Johannes. Indeß da sämmtliche Evangelisten innerhalb unsers Textes mit ihrer Darstellung des messianischen Wirkens Jesu beginnen, so ist zunächst bloß nachzuweisen, daß sie am Ende der angezeigten Abschnitte ungefähr an derselben Stelle des Lebens Jesu schließen. Dies geht aber vorläufig aus folgenden drei Puncten hervor.

1. Bei den Synoptikern erscheint als terminus ad quem die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers,

auf welche Jesus nach Galiläa geht, Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14. vgl. 3, 20. Wo findet sich nun bei Johannes die correspondirende galiläische Reise? Johannes hat bis zu Ende seines Textes einen zweimaligen Aufenthalt Jesu in Galiläa Joh. 2, 1—12. 4, 45—54. Keiner von beiden kann aber von den Synoptikern gemeint sein. Der erste nicht, denn der Täufer war noch nachher in voller Wirksamkeit Joh. 3, 22—36. und, wie 3, 24. ausdrücklich behauptet wird, noch nicht ins Gefängniß geworfen. Aber auch der zweite nicht: denn beim Beginn auch dieser Reise Jesu nach Galiläa stand der Täufer noch in freier Wirksamkeit Joh. 4, 1—3. Es kann daher frühestens die Reise nach Galiläa Joh. 6, 1. gemeint, aber die muß auch gemeint sein. Denn theils kommt nun kein galiläischer Aufenthalt Jesu im johanneischen Evangelium mehr vor, welcher der Dauer und Bedeutsamkeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, wie sie von dem angegebenen terminus an bei den Synoptikern geschildert wird, irgend entsprechen könnte, theils finden sich während des angezeigten galiläischen Aufenthalts bei Johannes sogar ausdrückliche Parallelen mit den Synoptikern: Joh. 6, 1—15. Luc. 9, 10—17. Marc. 6, 30—44. Matth. 14, 13—21. Joh. 6, 16—21. Marc. 6, 45—53. Matth. 14, 22—34. Joh. 6, 66—70. Luc. 9, 18—20. Marc. 8, 27—29. Matth. 16, 13—16. Aber nicht bloß das chronologische Datum der Gefangennahme des Täufers erweist die Zusammengehörigkeit des unserm Zeitraume zugewiesenen Textes, sondern das thut

2. auch die übereinstimmende Angabe der Evangelisten über die Localität, in welcher Jesus am Schlusse unsers Zeitraums weilend gedacht werden muß. Der Evangelist Johannes, welcher über diesen Abschnitt des messianischen Wirkens Jesu am weitläuftigsten handelt, erzählt, daß letzterer zu einem Feste der Juden 5, 1. nach Jerusalem gegangen war, und von hieraus, also aus Judäa, kehrt er nach Galiläa zurück 6, 1. Die Synoptiker lassen Jesum ebenfalls am Schlusse unsers Abschnitts wenigstens nicht in Galiläa anwesend sein. Lucas hat 4, 14. ὑπέστρεψεν εἰς τὴν Γαλ., Marcus 1, 14. ἦλθεν εἰς τὴν Γαλ., Matth. 4, 12. ἀνεχώρησεν εἰς τ. Γαλ. Woher

kam Jesus aber damals nach Galiläa zufolge der synoptischen Evangelien? Darüber scheint die Stelle bei Matthäus Aufschluß zu geben. Wir haben bereits oben S. 37. gesehen, daß ἀνεχ. εἰς τ. Γαλ. nicht heißen kann: er kehrte zurück, sondern er zog sich zurück nach Galiläa. Folglich kann bei Matthäus, abgesehen von allen chronologischen Gegengründen, das ἀνεχώρ. nicht die Rückkehr Jesu aus der Wüste, in die er sich, wie Matthäus kurz vorher erzählt, begeben hatte, um versucht zu werden Matth. 4, 1., bedeuten: denn in einer Wüste hätte er ja in weit größerer Zurückgezogenheit gelebt, als in dem bewohnten Galiläa. Da ἀναχωρεῖν aber auch nicht von einem Zurückweichen aus Furcht vor der Grausamkeit des Herodes Antipas, welcher eben erst den Täufer gefangen gesetzt hatte, gedeutet werden kann, weil Jesus in diesem Falle sich gewiß nicht nach Galiläa zurückgezogen haben würde, welches ja grade unter der Botmäßigkeit jenes Herodes stand: so muß hier Galiläa als verborgener Aufenthalt Jesu bezeichnet sein gegenüber einem andern Schauplatze, wo in Öffentlichkeit zu wirken ihm als Messias zugestanden haben würde. Dies kann aber an sich und namentlich bei Matthäus kein anderes Land als Judäa gewesen sein. Folglich setzt auch die synoptische Relation voraus, daß Jesus am Schlusse unsers Abschnitts nicht bloß nicht in Galiläa, sondern in Judäa verweilt habe.

3. Schon deßwegen wird der johanneische Text 1, 19—5, 47. vor Matth. 4, 12. Parall. einzuschalten sein, weil die andauernde judäische Wirksamkeit Jesu, welche dort berichtet wird, in der synoptischen Relation später keinen Raum findet.

Die voraufstehenden drei Gründe, welche zu demselben Ziel führen, können genügen, um die Zusammengehörigkeit des angezeigten Textes aus den 4 Evangelien vorläufig darzuthun. Der vollständige Beweis ihrer Zusammengehörigkeit wird im Folgenden geliefert, wo sich hoffentlich ergeben wird, daß das auf dieser Voraussetzung basirte Verfahren unter Berücksichtigung der einzelnen evangelischen Data in der That zu einem in sich einigen Systeme des chronologischen Wissens führt.

Das erste und das dritte der angeführten Daten sind, wie

hier noch bemerkt werden mag, in ihrer allgemeinsten Fassung für die synoptische Betrachtung der vier Evangelien so unmittelbar gegeben, daß schon Eusebius sie dem Wesen nach geltend macht, wenn er in der interessanten Stelle, in welcher er über unsere kanonischen Evangelien handelt, h. e. 3, 24. wörtlich sagt: *Τῶν προαναγραφέντων τριῶν* (die drei ersten Evangelien) *εἰς πάντας ἤδη καὶ εἰς αὐτὸν* (Johannes) *δεδεδομένων ἀποδέξασθαι μὲν φασὶν ἀληθείαν αὐτοῖς ἐπιμαρτυρήσαντα, μόνην δὲ ἄρα λείπεσθαι τῇ γραφῇ τὴν περὶ τῶν ἐν πρώτοις καὶ κατ' ἀρχὴν τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πεπραγμένων διήγησιν.* So weit die schon vor Eusebius geltende und von ihm berichtete Tradition über das Evangelium des Johannes und sein Verhältniß zu den andern Evangelisten, in welchen das synoptische Verhältniß der Evangelien factisch im Allgemeinen ganz richtig bestimmt wird, wenn auch die Annahme einer absichtsvollen Berücksichtigung und Ergänzung der Synoptiker von Seiten des vierten Evangelisten, durch welche jenes Verhältniß erklärt wird, irrig sein sollte. Nach Angabe der kirchlichen Tradition läßt Eusebius dann folgende Begründung derselben folgen: *Καὶ ἀληθής γε ὁ λόγος. Τοὺς ἄλλους γοῦν τρεῖς εὐαγγελιστὰς συνιδεῖν πάρεσται, μόνα τὰ μετὰ τὴν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ κάθειρξιν ἐφ' ἕνα ἐνιαυτὸν πεπραγμένα τῷ σωτῆρι συγγεγραφότας αὐτό τε τοῦτ' ἐπισημηναμένους καταρχὰς τῆς αὐτῶν ἱστορίας. Μετὰ γοῦν τεσσαρακονταήμερον νηστείαν καὶ τὸν ἐπ' αὐτῇ πειρασμὸν τὸν χρόνον τῆς ἰδίας γραφῆς ὁ μὲν Ματθαῖος δηλοῖ λέγων· „ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.“ Ὁ δὲ Μάρκος ὡσάυτως· „μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι, φησίν, Ἰωάννην, ἦλθεν Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.“ Καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ πρὶν ἄρξασθαι τῶν τοῦ Ἰησοῦ πράξεων παραπλησίως ἐπιτηρεῖ φάσκων· „ὡς ἄρα προσθεὶς Ἡρῴδης οἷς διεπράξατο πονηροῖς κατέκλεισε τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ.“* Zur Rechtfertigung dieser synoptischen Betrachtung bemerkt er bald darauf, daß Johannes sie andeute, *μνημιο-*

*γενόμενα τοῦ βαπτιστοῦ, μεταξὺ τῶν Ἰησοῦ πράξεων, ὡς ἔτι βαπτίζοντος ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλήμ*, und daß er sie zuverlässig bezeichne, wenn er sage: *οὔπω γὰρ ἦν Ἰωάννης βεβλημένος εἰς φυλακήν*. Er schließt endlich: *Οἷς καὶ ἐπιστήσαντι οὐκέτ' ἂν δόξαι διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, τῷ τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην τὰ πρῶτα τῶν τοῦ Χριστοῦ πράξεων περιέχειν, τὰ δὲ λοιπὰ τὴν ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου αὐτῷ γεγενημένην ἱστορίαν*. Auch in der Gegenwart haben viele Exegeten dies in die Augen springende synoptische Verhältniß der vier Evangelien im Allgemeinen richtig erkannt. Aber dasselbe ist noch nicht allseitig genug erwiesen und darum auch vielfach wieder in Zweifel gezogen: was wohl damit zusammenhängt, daß man einerseits die grundlegenden chronologischen Data nicht sorgfältig genug und in ihrem ganzen Zusammenhange erforschte, und andrerseits, wenn man wirklich auf eine genauere Chronologie ausging, sich die gewonnene Einsicht durch die gewöhnliche Annahme wieder trübte, daß schon die Joh. 4, 43. berichtete Reise Jesu nach Galiläa der bei Matth. 4, 12. Parall. erwähnten entspreche. Möchte das Folgende ein Beitrag zur Ermittlung des wahren Thatbestandes sein.

## II. Chronologische Bestimmung der beiden Gränzpuncte unsers Zeitraums.

Anfangs- und Endpunct unsers Zeitraums, wie in der Überschrift des zweiten Abschnitts bereits angedeutet, sind doppelt bestimmt, jedes Mal durch eine Thatsache wie aus dem Leben Jesu so aus dem Leben des Täufers. Wir werden indeß jene stets zuerst chronologisch zu bestimmen suchen, um darnach eine Bestimmung der letztern zu treffen. Denn es läßt sich erwarten, daß in einer Biographie Jesu, welche doch sämmtliche Evangelisten zu schreiben beabsichtigten, wenn von ihnen überhaupt chronologisch verfahren ist, vor allen Dingen eine Chronologie der Thatsachen aus dem Leben der Hauptperson wird angestrebt sein.

## A. Anfangspunct unsers Zeitraums, und zwar

### 1. Beginn des messianischen Amts Jesu oder seine Taufe durch Johannes.

Um eine gehörig vermittelte Vereinigung zu treffen, werden wir zunächst untersuchen müssen, was die einzelnen Evangelisten über diesen terminus im Zusammenhange ihres Evangeliums ausgesagt haben.

Der Evangelist Johannes erwähnt nach 1, 31—34. vgl. 1, 26., wo die Taufe Jesu bereits als geschehen vorausgesetzt wird, ein Pascha 2, 13., welches Jesus in Jerusalem mitfeierte. Ließe sich dieses chronologisch genau fixiren, so wäre ein terminus ad quem gegeben, vor welchem jedenfalls Jesu Taufe nach Johannes zu setzen wäre. Das ist nun aber allerdings möglich. Denn erstens ist uns ein damals gesprochenes Wort chronologischen Inhalts aufbewahrt 2, 20.: *Τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος.* Der Tempel, der gemeint ist, ist, wie aus dem *οὗτος* erhellt, der sogenannte herodianische. An diesem war, wie er damals dastand, bereits 46 Jahre lang gebaut, während er nach Josephus Ant. 20, 9. 7. kurz vor dem Anfange des jüdischen Kriegs erst ganz vollendet wurde. Rechnen wir also 46 Jahre zu der Zeit hinzu, wo Herodes den sogenannten zweiten Tempel zu restauriren begann, so müssen wir das Jahr des Pascha erhalten, in welchem die Juden jenes Wort zu Jesu sprachen. Der Anfang der Tempelrestauration fällt nun jedenfalls ins 18te [1]) Regierungsjahr

1) Ant. 15, 11. 1. Derselbe Geschichtschreiber nennt de bell. jud. 1, 21. 1. in dem jetzigen Texte zwar das 15te Regierungsjahr des Herodes. Indeß ist hier, wenn nicht eine Correctur, doch ein Versehen der Abschreiber in der Zahlenangabe (15 statt 18) anzunehmen, wie solche überhaupt und namentlich in den Handschriften des Josephus nicht selten sind, vergl. die Menge von Beispielen, die ich in meiner Schrift: Zur Auslegung und Kritik u. s. w. S. 139 ff. angeführt habe. Dies folgt schon daraus, daß die Schenkung des Besitzthums des Zenodorus an Herodes, welche Josephus Ant. 15, 10. 3. nach dem Schlusse des 17ten Regierungsjahrs, d. i. frühestens am 1sten Nisan 734 und Dio 54, 7. ebenfalls ins Jahr 734 setzt, nach den Alterthümern des Josephus einerseits zu den

des Herodes, vom Tode des Antigonus oder dem 3ten Monate 717 u. c. gerechnet, alſo Niſan 734 bis dahin 735 u. c., und höchſt wahrſcheinlich ward der Grundſtein des reſtaurirten Tempels im Monat Kisley 734 u. c. und zwar höchſt paſſend am Feſt der Tempelweihe gelegt. Denn da, wie Joſephus Ant. 15, 11. 5 u. 6. berichtet, der äußere Tempelbau in 8 Jahren und darauf das Innere deſſelben, welches allein die Prieſter aufbauten, in einem Jahre und 6 Monaten, zuſammen alſo in 9 Jahren und 6 Monaten vorläufig fertig wurde, worauf ein Dankfeſt veranſtaltet ward, und zwar an demſelben Tage, an welchem Herodes ſeine Herrſchaft antrat d. i. im 3ten Monat oder Sivan, vgl. S. 50., ſo erhalten wir, 6 Monate vom Sivan zurückgerechnet, den Kisley als denjenigen Monat, in welchem der Tempelbau ſeinen Anfang nahm. Nahm aber der Tempelbau ſeinen Anfang Kisley 734, jedenfalls aber noch vor dem Paſcha oder 15ten Niſan 735, weil das 18te Regierungsjahr des Herodes ſchon vor dem 1ten Niſan 735 abgelaufen war, ſo iſt bei Johannes unter dem Paſcha, an welchem ſeit dem Beginne des herodiſchen Tempelbaus 46 Jahre verfloſſen waren, das Paſcha im Jahre 781 zu verſtehen. Auf daſſelbe Datum gelangen wir zweitens, wenn wir die Zeit dieſes Paſcha in Beziehung ſetzen zu dem letzten bei Johannes erwähnten Paſcha, an welchem Jeſus den Kreuzestod erlitt. Zwiſchen unſerm und dieſem letzten Paſcha wird nämlich, wenn wir die ἑορτὴ τ. Ἰουδ. ſchon 5, 1. vorläufig mit der Mehrzahl der heutigen Exegeten für kein Paſcha anſehen, von Johannes nur noch ein einziges 6, 4. erwähnt. Folglich würde, wenn unſer

---

voraufgehenden Begebenheiten und andrerſeits nach den ſie bedingenden oder gleichzeitigen Umſtänden, z. B. dem Aufſtande der Gadarener, an welchem Zenodorus Theil nahm, auch zu den Gründen gehörte, warum Herodes den Entſchluß der Tempelreſtauration faßte. Vergl. Anger a. a. O. S. 22 u. 23. Wenn indeß dieſer Gelehrte für möglich hält, daß die 46 Jahre bei Johannes zu dem Anfangsdatum der Tempelreſtauration hinzugezählt auch das Jahr 782 geben können, ſo konnte dieſe Behauptung im Grunde wohl nur wegen ſeiner bereits fertigen Anſicht über das Todesjahr Chriſti (784 u. c.) aufgeſtellt werden.

Paschafest 781 fiele, jenes letzte ins Jahr 783 gesetzt werden müssen. Und frappant ist es, daß der erste Tag des Pascha oder der 15te Nisan, an welchem Jesus gekreuzigt wurde, im Jahre 783 u. c. oder 30 n. Ch. gerade ein Freitag war, an welchem Wochentage Jesus, wie später gezeigt werden wird, nach der übereinstimmenden Angabe sämmtlicher 4 Evangelien den Kreuzestod erlitten haben soll. Als eine unerschütterliche Thatsache steht daher fest, daß die Taufe Jesu nach dem Evangelisten Johannes wenigstens vor dem 15ten Nisan (30sten März) 781 anzusetzen ist, so sehr, daß, wenn die synoptischen Angaben mit diesem klaren johanneischen Datum nachweislich in keiner Weise zu vereinbaren stünden, ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern in diesem Puncte offen und ohne weiteres zuzugeben wäre.

Es läßt sich aber entweder dieser terminus ad quem der Taufe Jesu noch näher bestimmen, oder vielleicht auch ein terminus a quo derselben nach dem johanneischen Evangelium ausfindig machen, wenn wir jetzt die Erörterung der Frage zu erledigen suchen, ob der Evangelist Joh. 1, 29—34. den Tauftag Jesu beschrieben habe oder nicht.

Für die erste Ansicht spricht im Zusammenhange des johanneischen Evangeliums gar Nichts. Nur wenn man auf die synoptischen Evangelien hinübersieht, scheint es auffallend, daß der Täufer nach Johannes 1, 27. ähnliche Worte nach der Taufe Jesu gesprochen haben soll, wie zufolge der synoptischen Relation Matth. 3, 11. Parall. vor derselben. Andrerseits sollte grade die Vergleichung der Synoptiker vor jener irrthümlichen Annahme warnen, weil die 40 Tage, in denen Jesus zufolge der Synoptiker erst nach seiner Taufe versucht wurde, chronologisch nirgends unterzubringen sind, wenn nicht vor dem Beginn der johanneischen Darstellung des Lebens Jesu, also schon vor Joh. 1, 19., vgl. Lücke zu Joh. 1, 29. Jener erst erwähnte synoptische Schein verliert sich indeß, wenn man bedenkt, daß, wenn eine wirkliche Parallele dasein sollte, die sehr distincte johanneische Zeitbestimmung τῇ ἐπαύριον (am folgenden Tage) Joh. 1, 29. den allgemeinen Formeln τότε bei Matthäus 3, 13. und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις

bei Marcus 1, 9. correspondiren würde. Aller Schein verschwindet, wenn man erwägt, daß Joh. 1, 27. vgl. die synopt. Parall. einen Ausspruch des Täufers enthält, in welchem er sein Verhältniß zu dem Messias gleichsam formulirte; daß nämlich das eine stereotype Prädicat, welches er dem Messias in Bezug auf sich beilegt, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος nichts weiter als der Correlatbegriff ist zu dem von ihm selber und von Jesu auf ihn bezogenen alttestamentlichen Begriffe eines Vorläufers [1]), mithin durch das A. T. sanctionirt war, und daß der andere stereotype Ausspruch, in welchem er seine untergeordnete Stellung zum Herrn mit Benutzung des Bildes vom Schuhriemen, den der Knecht zu lösen hat, darstellte, das Grundgefühl seiner unterthänigen Verehrung gegen den großen Kommenden auszudrücken gewiß besonders geeignet war. So bezeichnet der Täufer stets und nicht bloß bei den Synoptikern, sondern auch im johanneischen Evangelium 1, 26. 33., seine Taufe als eine Taufe mit Wasser und dagegen die Messiastaufe als Taufe im heiligen Geist, weil die gewählte Bezeichnung wirklich die innere Beschaffenheit der Sache traf. Bleiben wir aber im Zusammenhange des Johannesevangeliums, aus welchem eine Stelle innerhalb desselben doch vor allen Dingen erklärt werden muß, so spricht nicht nur gar Nichts für die Ansicht, daß an der Stelle Joh. 1, 29 — 34. der Tauftag Jesu gemeint sei, sondern Mehreres ausdrücklich dagegen. Denn der Evangelist erzählt hier nicht, daß Jesus damals erst getauft sei, sondern nur, was der Täufer aus der Taufe Jesu und den sie begleitenden Umständen nach seinem eigenen Zeug-

1) Jes. 40, 3. vgl. Joh. 1, 23. 3, 28. Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4 — 6. ferner Mal. 3, 1. vgl. Luc. 7, 27. Matth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 1, 76. 1, 17. und dazu Mal. 4, 5. 6. Das Stereotype der Formel ergiebt sich durch Vergleichung von Luc. 3, 16. Apostg. 13, 25. Matth. 3, 11. Marc. 3, 7., namentlich aber aus dem Evangelium des Johannes selber, zufolge dessen der Täufer jenen Ausspruch wesentlich in derselben Weise zu drei verschiedenen Zeiten gethan haben soll, erstens gegen seine Jünger, wie Joh. 1, 30. vgl. 1, 15. andeutet, dann Angesichts der Sanhedristen Joh. 1, 27. 28., endlich nicht lange vor seiner Gefangennahme Joh. 3, 28 — 30.

nisse für seine persönliche Erkenntniß des Messias gewonnen habe: und ein solches Zeugniß konnte letzterer natürlich auch noch zu einer spätern Zeit ablegen. Ja schon wegen der anschaulichen Lebendigkeit der Darstellung bei Johannes ist es unwahrscheinlich, daß bei ihm der Täufer eine Begebenheit aus dem Taufstage Jesu erwähnen sollte, ohne daß er selber ausdrücklich hinzugefügt hätte, daß die Rede des Täufers gerade auf jenen Tauftag gefallen wäre. Noch mehr, der Täufer nennt Joh. 1, 31. 33. ausdrücklich als Folge einer ihm bei der Taufe zu Theil gewordenen außerordentlichen Erscheinung die damals erlangte persönliche Gewißheit des Messiasberufs Jesu. Und doch hatte er seine Bekanntschaft mit dem wirklich erschienenen Messias schon am Tage zuvor 1, 26. angedeutet in den Worten: Mitten unter Euch steht, den Ihr nicht kennt. Folglich muß die Taufe Jesu nach unserm Evangelisten noch vor[1]) diesem Tage d. i. vor 1, 19. gefallen sein.

Bedenken wir nun, daß Jesus nach dem Volksbrauche schon einige Zeit vor dem Pascha (der 15te Nisan in jenem Jahre war gleich dem 30ten März) 781 u. c. und wenigstens 5 Tage vorher (2 Mos. 12, 3.) in Jerusalem wird angelangt sein, daß vorher noch die Reise dahin und sein Aufenthalt in Kapernaum fiel, woselbst er sich mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern οὐ πολλὰς ἡμέρας verweilte Joh. 2, 12., welcher allerdings unbestimmte Ausdruck[2]) indeß leicht

1) Vgl. Bernhard Jacobi, Über die Data zur Chronologie des Lebens Jesu in dem Evangelium des Johannes. Studien u. Kritiken 1838. Heft 4. S. 850—852.

2) Der Ausdruck μετὰ τοῦτο 2, 12. scheint weiter keinen längern Zwischenraum als die Reise von Kana bis Kapernaum vorauszusetzen. Denn da Mutter und Brüder mitziehen und mit ihm dort bleiben, so scheint schon damals Kapernaum der Wohnort Jesu gewesen zu sein statt des früheren Nazareth. Außer andern Gründen, welche ihn zu dieser Wahl bewegen mochten, hat ihn vielleicht auch der bestimmt, daß כְּפַר נַחוּם das Dorf Nahums, des bekannten Propheten, etymologisch das Dorf des Tröstens (נַחוּם eine Form wie רַחוּם) bezeichnet und Jesus ja in der That der wahre נַחוּם war. Denn auch sonst verschmäht Jesus symbolische Handlungen der Art nicht, sobald sie sich ihm ungezwungen ergaben.

einen Monat oder mehr umfassen mag; ferner daß bis zu seiner Ankunft in Kapernaum, wenn wir die Dauer der Hochzeit in Kana zufolge des herrschenden jüdischen Brauchs Richt. 14, 12. 15. Tob. 11, 20. zu 7 Tagen rechnen, von Joh. 1, 19. an etwa 14 Tage verflossen; endlich um dies hier gleich mitzuerwähnen, daß, wenn Jesus auch unmittelbar nach seiner Versuchung in der Wüste nach Bethanien in Peräa Joh. 1, 28. aufgebrochen wäre, mindestens doch die Reise dorthin und die 40 Tage, in denen er versucht wurde, zu der übrigen Summe hinzugerechnet werden müßten: so ergiebt sich freilich ein etwas fließender terminus ad quem der Taufe Jesu, der indeß jedenfalls noch in das Jahr 780 fallen muß, und in dieser Allgemeinheit gefaßt durchaus fest und bestimmt ist. Aus der johanneischen Darstellung läßt sich dagegen kein fester terminus a quo der Taufe Jesu entwickeln, da diese, wie wir sahen, bereits im Anfange derselben als geschehen vorausgesetzt wird. Nur mit größter Wahrscheinlichkeit läßt sich vermuthen, daß sie nicht mehrere Jahre vorher wird Statt gefunden haben, da sonst bis dahin gewiß schon manches Bemerkenswerthe im Leben Jesu würde vorgefallen sein, was Johannes selbst innerhalb der Gränzen der von ihm beabsichtigten biographischen Darstellung nicht würde unbemerkt haben vorübergehen lassen können. Wenn aber die johanneische Darstellung absichtlich mit dem Tage beginnt, wo der Täufer, nachdem bereits die Taufe des Messias geschehen war, vor den Juden (οἱ Ἰουδαῖοι 1, 19.) und zwar vor ihrer höchsten theokratischen Behörde, dem Sanhedrin in Jerusalem, sein erstes officielles Zeugniß über sich und sein Verhältniß zu dem Messias ablegte, einem auch um deßwillen höchst wichtigen Zeitpuncte, weil sich unmittelbar nach demselben jene Jüngerschaft, aus der später die Apostel gebildet wurden, um den Herrn zu sammeln begann 1, 35 ff.: so haben die Synoptiker nicht bloß die vorbereitende Thätigkeit seines Vorläufers, sondern auch die Taufe Jesu durch denselben apart beschrieben. Daher werden es die Synoptiker sein müssen, bei denen wir wenn irgendwo eine genauere Bestimmung des terminus a quo dieser Taufe erwarten dürfen.

Unter den Synoptikern haben Matthäus und Marcus in den betreffenden Abschnitten Matth. 3, 1 — 4, 11. Marc. 1, 1 — 13. uns zwar die Begebenheiten in ihrer wirklichen Succession berichtet, aber denselben nach ihrer Art keinen so distincten chronologischen Character, wie wir ihn suchen, mitgegeben. Über den Auftritt des Täufers wird bei Matthäus 3, 1. berichtet, daß er ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις d. i. kraft des voraufgehenden Verses 2, 23. in der Zeit, da Jesus noch in Nazareth wohnte, erfolgt sei, und Marcus 1, 1. ff. sagt nur, daß sein Auftritt das Evangelium Jesu Christi gemäß der alttestam. Weissagung begonnen oder vorbereitet habe. Ebenso wird später die Taufe Jesu von ihnen nur mit den allgemeinen Formeln τότε Matth. 3, 13. und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις Marc. 1, 9. eingeführt. Dagegen können wir bei dem überall mehr chronologischen Lucas in dem parallelen Abschnitte 3, 1 — 4, 13. schon eine größere chronologische Bestimmtheit erwarten. Und so ist es wirklich. Lucas sagt 3, 23. ausdrücklich, daß Jesus, als er getauft wurde, ungefähr 30 Jahre d. i. wie wir oben nachwiesen, 30 Jahre und etwas darüber, aber noch nicht 31 Jahre, alt gewesen sei. Halten wir hiermit das Resultat unserer Betrachtung des johanneischen Evangeliums zusammen, daß Jesus jedenfalls noch vor dem Anfange des Jahrs 781, also spätestens am Schlusse des vorhergehenden Jahrs 780 getauft wurde, so ergiebt sich, da Jesus Febr. 750 geboren wurde, sofort die vollkommenste Harmonie zwischen Johannes und Lucas in ihren Zeitbestimmungen über die Taufe Jesu, und letztere fällt ins Jahr 780 u. c., genauer zwischen Februar und Schluß dieses Jahrs. Indeß findet sich noch eine andere und zwar sehr scharfe chronologische Angabe in dem Abschnitte bei Lucas 3, 1 u. 2., welche wir jetzt näher erörtern müssen, zumal sie jene augenfällige Harmonie zunächst wieder zu trüben scheint.

Es heißt a. a. O. bei Lucas V. 1.: Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρῴδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος

χώρας καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, V. 2. ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ. Erklären wir die hier gegebenen ſich gegenſeitig controlirenden Zeitangaben genauer, um dann zu unterſuchen, welch ein Factum durch ſie von Lucas bezeichnet werden ſoll. Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος. Auguſtus ſtarb am 19ten Auguſt 767, Sueton. Oct. c. 100.; da nun die Herrſchaft des Tiber von demſelben Datum anhebt, ſo reicht das 15te Jahr des Kaiſers Tiber vom 19ten Auguſt 781 bis dahin 782. Dies chronologiſche Ergebniß [1]) iſt indeß auf eine doppelte Weiſe umgangen, indem man entweder annahm, daß Lucas nicht nach Jahren der Allein-, ſondern der Mitherrſchaft des Tiberius zähle, oder indem man die Alleinherrſchaft des römiſchen Kaiſers nicht nach römiſcher Weiſe von dem Sterbetage ſeines Vorgängers, ſondern — und dann noch am beſten nach jüdiſcher Sitte — von einem andern Monate des Jahrs, in welchem er zur Regierung kam, berechnete. Im erſteren Falle berief man ſich darauf, daß Tiberius durch einen von Auguſtus veranlaßten Senatsbeſchluß ſchon mehr als 2 Jahre vorher, entweder Ende des Jahrs 764, oder, was wahrſcheinlicher, Januar 765 [2]) zur Mitherrſchaft gelangte, ſo daß das 15te Jahr des Tiberius etwa dem Jahre 780 entſprechen würde. Dieſe ganze Annahme würde zwar nicht ſchlecht zu dem Antritte des Täufers nach unſerer Rechnung ſtimmen, dennoch halte ich ſie für durchaus unzuläſſig, da kein Alter ſo gerechnet hat und ſelbſt Joſephus nicht, ſ. Ant. 18, 4. 6. Setzen wir den zweiten Fall, daß Lucas die Jahre des Tiberius ganz ſo, wie die Juden die Jahre ihrer Fürſten, berechnete, vgl. S. 52., ſo würde das 1ſte Jahr des Tiberius ſchon vor dem 1ſten Niſan 768 ſchließen, und ſein 15tes Jahr mithin dem Zeitraum vom

1) Vgl. Wurm, Aſtronom. Beiträge zur genäherten Beſtimmung des Geburts- und Todesjahrs Jeſu, in Bengel's Archiv Bd. 2. St. 1. S. 5 ff.

2) Vellej. Paterc. 2, 21. Tacit. Annal. 1, 3. Sueton. Tib. 20. 21. vgl. Eckhel Doctrin. num. VI. 186.

1sten Nisan 781 bis dahin 782 entsprechen, also von dem 15ten Jahre des Tiberius nach römischer Zählung etwa um ein halbes Jahr differiren. Allein die Juden zählten nur die Regierungsjahre der jüdischen Fürsten vom 1sten Nisan, wie für die Zeit Christi auch aus den Werken des jüdischen Geschichtschreibers Josephus hervorgeht, der zwar in Bezug auf die einheimischen Fürsten der Weise seines Volks folgt, aber die Jahre der römischen Kaiser ganz in römischer Weise berechnet. Wenn aber die Regierungsjahre der römischen Kaiser selbst von dem Juden Josephus in gewöhnlicher Weise gezählt wurden, wie vielmehr von Lucas, der, selber ein Heidenchrist Col. 4, 14. vgl. 4, 10 u. 11., sein Evangelium für Heidenchristen verfaßte. Daß bei einer an sich so klaren Sache dennoch nicht wenige Chronologen auf jene Abwege gerathen konnten, giebt wohl das schlagendste Beispiel von der großen Verlegenheit, in welcher sie bei ihrer chronologischen Construction der Lebensverhältnisse Jesu sich befunden haben müssen.

Im Folgenden wird nun zu untersuchen sein, ob die hinzugefügten chronologischen Merkmale mit jenem Grunddatum, dem 15ten Regierungsjahre des Tiberius, zusammengehen. *Ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας.* Pontius Pilatus, der bekannte römische Landpfleger, unter dem Jesus litt u. starb Matth. 27. Marc. 15. Luc. 23. Joh. 18 u. 19. Apostg. 3, 13. 4, 27. 13, 28. 1 Tim. 6, 13. Er ward noch vor dem Pascha 789 durch Tiberius von seinem Posten abberufen, nachdem er denselben 10 Jahre verwaltet hatte Ant. 18, 4. 2., also vom Ende des Jahrs 778 oder Anfang 779 bis 789 [1]). *Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας.* Philippus ward nach dem Tode Herodes des Großen (Nisan 750) Tetrarch Ant. 17, 8. 1. und starb nach Ant. 18, 4. 6. im 20sten Jahre des Tiberius, im 37sten seiner Regierung; das jüdische Datum führt uns bis in die Zeit vor dem 1sten Nisan 787 und das römische in die Zeit nach dem 19ten August 786 u. c.

*καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου.* — Es ist

1) Vgl. Winer Realwörterb. u. d. Art. Pilatus.

Herodes Antipas gemeint, der Landesfürst Jesu Luc. 23, 7., welcher auf Anlaß der Herodias, der früheren Frau seines Bruders Herodes Philippus, d. i. aber nicht des in unserer Stelle erwähnten Tetrarchen Philippus, den Täufer hinrichten ließ, Matth. 14, 4. Parall. Er erhielt seine Tetrarchie nach dem Tode seines Vaters Herodes (Nisan 750) und ward Herbst 792 entsetzt vgl. S. 55. Er regierte, wie der Tetrarch Philippus, die ganze Zeit, in welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu fällt. So weit steht Lucas unbestritten mit sich selber und mit der Geschichte in vollkommenstem Einklang.

καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος. Da Lucas, wie es scheint, mit seiner Angabe der Existenz eines Tetrarchen von Abilene, Namens Lysanias, um das 15te Regierungsjahr des Tiberius allein steht, so hat die Kritik natürlich sofort einen argen chronologischen Verstoß von Seiten des Evangelisten angenommen, während sie auch hier mit Freuden eine Ergänzung der auf uns gekommenen spärlichen und ganz gelegentlichen Nachrichten über die Dynastie des Lysanias anerkennen müßte. Es soll nämlich der Lysanias gemeint sein, welcher nach Josephus Ant. 15, 4. 1. Cass. Dio 49, 32. im Jahre 718 u. c. auf Anstiften der Kleopatra ermordet, und dessen Besitzungen damals zum Theil an die Kleopatra verschenkt wurden. Mit diesem Lysanias habe die von nun an besitzlose Dynastie zu bestehen aufgehört. Allein der genannte Lysanias starb mehr als 60 Jahre vor der Zeit, da der Lysanias des Lucas regiert haben muß. Er wird ferner bei Josephus nirgends Herrscher von Abilene genannt, obwohl dieses ein Theil seines Reichs gewesen zu sein scheint. Er heißt endlich nirgends Tetrarch, aber wohl kommt später, wie wir gleich sehen werden, eine Tetrarchie des Lysanias auch beim Josephus vor. Die Ähnlichkeit jenes Lysanias mit dem Lysanias bei Lucas kommt bei jenen durchgreifenden Verschiedenheiten also bloß darauf hinaus, daß schon früher ein Lysanias, unstreitig der Vorfahre unseres Lysanias, ungefähr in derselben Gegend regiert haben muß. Hat eine solche Namensgleichheit irgend etwas Auffallendes? oder gewährt nicht die Geschichte fast jeder Dynastie analoge Beispiele in Menge? und welchen hohen Grad von Leicht-

sinn müssen wir Lucas beimessen, wenn er an einer Stelle, welche schon chronologisch aufs schärfste bestimmt war, also ohne alle Noth jene von der Regierung des Lysanias entlehnte Zeitbestimmung hinzufügte, obwohl er weder hatte erfahren können noch vorher schon wußte, zu welcher Zeit sein Lysanias wirklich regiert habe! Im günstigsten Falle meistert man den jener Zeit noch nahestehenden Zeitgenossen und bedenkt nicht, daß uns nur gelegentliche und sehr aphoristische Notizen aus der Geschichte der Lysanias zu Gebote stehen. Sollten daher selbst alle übrigen Quellen über unsern Lysanias schweigen, so würde Lucas dennoch mit seiner Nachricht aus den entwickelten Gründen Recht behalten. Indeß soll sich namentlich aus Josephus die Behauptung positiv erweisen lassen, daß zur Zeit der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu kein jüngerer Lysanias über Abilene geherrscht haben könne. Am ausführlichsten ist dieser Beweis von Paulus in s. Commentar und exeget. Handb. zu Luc. 3, 1. gegeben. Derselbe sucht nachzuweisen, daß der Tetrarch Philippus damals auch die Tetrarchie des Lysanias besessen habe, daß aber der Text des Evangelisten mit dieser Annahme durchaus übereinstimme. Im Interesse des zweiten Theils seiner Behauptung schlägt er in den beiden Ausgaben seines Commentars entweder vor, τετραρχοῦντος hinter Ἀβιληνῆς mit cod. L zu streichen, oder er conjicirt καὶ τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς [1]) τετραρχοῦντος, bei welcher Lesart τετραρχοῦντος allerdings nur mit Φιλίππου verbunden werden könnte, während er, durch das Gewicht der codd. in die Enge gebracht, in seinem exeget. Handbuche meint, daß die Worte, auch in ihrer natürlichen Ordnung belassen: Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, denselben Sinn haben könnten, welchen er früher durch jene Conjecturen zu erreichen suchte. Paulus gehört in unserer Stelle also nicht zu den eigentlichen Bestreitern der historischen Kunde des Lucas; aber die Art und Weise, wie er dieselbe zu rechtfertigen suchte, mußte bei dem Entwicklungsgang der modernen Exegese zu ihrer Verdächti-

1) Wie Josephus in der That der Stadt Ἄβιλα mit dem Epitheton ἡ Λυσανίου gedenkt, so soll Lucas hier die Landschaft Ἀβιληνὴ Λυσανίου erwähnen.

gung beitragen. Seine bis auf ihr philologiſches [1]) Element umſichtige Vermuthung über einen jedenfalls dunkeln Punct der Profangeſchichte dürfte indeß nach ihrer doppelten Grundlage als unzuläſſig erſcheinen. Was den einen Punct anlangt, ſo hat die Auslegung von Paulus zwar ſchon ihre Vorläufer in den lateiniſchen codd. (ſ. Lachm. ed. maj.), welche Lysaniae (Genitiv) ..... tetrarcha oder Lysaniae ..... tetrarchae leſen; allein das ſind doch nur irrige Überſetzungen, welche ihrerſeits ebenfalls den von allen Handſchriften mit Ausnahme von L dargebotenen griechiſchen Text als urſprünglich vorausſetzen. Die grammatiſch und ſyntaktiſch zuläſſige, radicale Correctur τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς kann aber bei dieſer Beſchaffenheit der codd. nur im Nothfalle gebilligt werden. Was aber den zweiten Punct betrifft, ſo hat Paulus nicht bewieſen, daß Philippus nach dem Tode Herodes des Gr. neben andern Provinzen auch die Tetrarchie (?) des Lyſanias erhalten habe. Dies iſt aber der Punct, deſſen Wahrheit die negative Kritik [2]) in ihrem Intereſſe ohne weiteres vorauszuſetzen pflegt. Joſephus hat uns nämlich an mehreren Stellen ſeiner Schriften die Namen

1) Philologiſch haltbar wird ſie erſt durch die Modification von Rinck (die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jeſu S. 18.), welcher die beiden von Paulus vorgeſchlagenen Heilmittel der Stelle zugleich anwendet, indem er καὶ τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς ſchreibt, vergl. Schneckenburger, Stud. und Kritiken 1833. Heft 4. S. 1056 ff.

2) Zu den negativen Kritikern an dieſer wie an mehreren andern Stellen gehört freilich auch de Wette, in ſeinem vielgebrauchten exeget. Handbuche zum N. T. Theils den mancherlei Verunglimpfungen gegenüber, die dieſer verdiente Schriftſteller in der jüngſten Zeit erfahren hat, theils um nicht mißverſtanden zu werden, erkläre ich aber hiermit ein für alle Mal, daß es mir nicht einfällt, dieſen Mann mit dem gros der modernen Kritiker und Exegeten in eine Claſſe ſtellen zu wollen. Wie häufig ich auch von ſeinen Reſultaten abweichen mag, ſeiner ſoliden Gelehrſamkeit und ſeinem unverdroſſenen Forſchungseifer kann ich nur die größte Hochachtung zollen. Ganz anders verhält es ſich mit den Leiſtungen der eigentlich ſo zu nennenden modernen Kritiker. Wie es z. B. mit der Selbſtſtändigkeit und Gründlichkeit der hiſtoriſchen und exegetiſchen Forſchung ſelbſt eines Strauß ſteht, hat namentlich Hug in ſeinem öfter citirten Gutachten treffend gezeigt.

der einzelnen Bezirke, welche dem Philippus zufielen, sehr genau angegeben, unter ihnen wird aber das Gebiet oder gar die Tetrarchie des Lysanias nirgends erwähnt. Dagegen heißt es übereinstimmend an den beiden Hauptstellen, an denen uns die Ratification der testamentarischen Verfügungen des alten Herodes von Seiten Augusts berichtet wird, Ant. 17, 11. 4. de bell. Jud. 2, 6. 3., daß Philippus Trachonitis, Batanäa, Auranitis [1]), *σὺν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου* (Ant. a. a. O.) oder *καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰαμνίαν* (de bell. Jud. a. a. O.) erhalten habe. Wie beweist nun Paulus bei so bewandten Umständen seine Ansicht? Er nimmt an, daß unter dem *οἶκος*, der frühern Besitzung des Zeno oder Zenodorus, die Tetrarchie des Lysanias gemeint sei. Allein um von dem Protest des Evangelisten zu schweigen, so wird diese Annahme auch durch Josephus widerlegt. Denn 1) erzählt uns dieser, daß Zenodor zwar *τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου* gehabt habe, aber nicht als Eigenthümer, sondern als Pächter [2]). Auf der andern Seite berichtet er nur, daß das Besitzthum des Zenodorus nach dessen Tode von Augustus an Herodes d. Gr. geschenkt wurde, und Theile von letzterm sind augenscheinlich von Josephus [3]) gemeint. 2) Wird die Tetrarchie des Lysanias Ant. 18, 6. 10. [4]) ausdrücklich von der Tetrarchie des Philippus unterschieden. Und daß jene niemals in die Hände Herodes des Gr.

1) Für Auranitis wird Ant. 18, 4. 6. vgl. 17, 8. 1. Gaulonitis genannt.

2) Ant. 15, 10. 1. *Ζηνόδωρός τις ἐμεμίσθωτο τὸν οἶκον τοῦ Λυσανίου.* De bell. Jud. 1, 20. 4. *Ζηνόδωρος ὁ τὸν Λυσανίου μεμισθωμένος οἶκον.*

3) Von der Besitzung des Zenodorus, welche Augustus Herodes dem Großen schenkte, heißt es Ant. 15, 10. 3. *Κατσαρ δὲ καὶ τὴν τούτου μοῖραν οὐκ ὀλίγην οὖσαν Ἡρώδῃ δίδωσιν, ἡ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Παναιάδα καὶ τὴν περιξ χώραν.* Von Abilene wird Nichts gesagt, aber Panias gehörte zu derselben; und siehe da, statt der *μέρη τινὰ οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου* wird wirklich Ant. 17, 8. 1. eben dieses Panias erwähnt.

4) *καὶ βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν* (Agrippa I.) *τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν.*

kam, wird ebenfalls Ant. 19, 5. 1. de bell. Jud. 2, 11. 5. ausdrücklich gesagt. Endlich 3) wenn Josephus Ant. 17, 11. 4., vergl. S. 177, mit dem Theile von dem οἶκος des Zenodorus die Tetrarchie des Lysanias gemeint hätte, so würde er ihn doch wohl auch mit diesem Namen bezeichnet haben, zumal letzterer, wie vorausgesetzt wird, so gäng und gebe gewesen sein soll, daß unser Geschichtschreiber ihn noch 40 Jahre nachher und später erwähnen konnte, ohne daß seine Leser bei demselben an einen andern Lysanias als den einen, alten hätten denken müssen.

Wenn nun aber erhellt, daß nicht deßwegen kein jüngerer Lysanias um die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu über Abilene regiert haben kann, weil damals ein fremder Fürst darüber herrschte: so fehlt doch in der That auch jeder objective Grund, die Angabe unsers fast gleichzeitigen Evangelisten zu bezweifeln. Denn wenn auch besser nachgewiesen werden sollte, als es möglich und bisher geschehen ist, daß die Herrschaft des älteren Lysanias unmittelbar nach seinem Tode oder bald darauf zur römischen Provinz Syrien geschlagen wurde: so wird doch aus diesem Grunde, gegenüber einem ausdrücklichen Zeugniß vom Gegentheil, Niemand, der die Art und Weise, wie die römischen Imperatoren mit den einzelnen Ländermassen des südwestlichen Asiens verfuhren, aus Josephus und andern Auctoren nur ein wenig kennt, schließen wollen, daß dieselbe später ganz oder theilweise nicht einem jüngern Nachkommen jenes Lysanias wieder hätte verliehen werden können. Indeß brauchen wir uns mit der Berufung auf solche allbekannte Thatsachen nicht zu begnügen, sondern können noch auf anderm [1]) Wege die Glaubwürdigkeit unsers Evangelisten positiv beweisen. Schon oben sind die Beweis-

1) Vgl. namentlich Hug in dem öfter citirten Gutachten, ferner Winer u. d. Art. Abilene, Tholuck, Kuhn, Krabbe in ihren Leben Jesu. Süskind Stud. und Kritik. 1836. Heft 2. S. 445 ff. in einem besondern Aufsatze über unsere Stelle. Überhaupt darf die Annahme von zwei Lysanias als die allgemeiner recipirte bezeichnet werden. Schon von Eusebius h. e. 1, 10. ward sie gebilligt.

stellen aus Josephus und Cassius Dio dafür angeführt, daß ein Lysanias, der in der Gegend von Abilene [1]) regierte, durch die Intrigue der herrschsüchtigen Kleopatra im Jahre 718 u. c. sein Leben einbüßte. Was er für einen Titel führte, sagt uns Josephus nicht, aber Dio [2]) berichtet ausdrücklich, daß er gegen Ende seines Lebens nicht Tetrarch, sondern König (*βασιλεύς*) von Ituräa war, wozu ihn Antonius, wahrscheinlich unter Vergrößerung seiner Herrschaft, gemacht hatte. Indeß nicht alle Ländereien des Lysanias schenkte Antonius der Kleopatra, sondern nur einen großen Theil derselben, nach Dio *πολλὰ τῆς Ἀραβίας τῆς τῶν Ἰτυραίων*. Ebenso Josephus Ant. 15, 4. 1., wenn, wie des Zusammenhangs wegen fast nothwendig, vgl. Ant. 15, 5. 3., unter *τὴν τῶν Ἀράβων* [3]) das Gebiet der arabischen Fürsten Malchus und Lysanias zu verstehen sein sollte. Der Rest, welcher an die Kleopatra nicht verschenkt wurde, wird also den Erben des Lysanias verblieben sein. In der That erwähnt Josephus, falls wir das obige *τὴν τῶν Ἀράβων* richtig mit vom Gebiet des

1) Er war ein Sohn des Ptolemäus, des Sohnes des Mennäus Ant. 13, 16. 3. 14, 12. 1., eines Fürsten in der Nähe von Damascus Ant. 14, 3. 2. und Dynasten von Chalkis am Libanon Ant. 14, 7. 4.

2) Dio berichtet aus dem Verhältniß des Antonius zur Kleopatra 49, 32. Folgendes, was hierher gehört: *καὶ ὅτι πολλὰ μὲν τῆς Ἀραβίας τῆς τε Μάλχου* (Arabiae Nabataeae) *καὶ τῆς τῶν Ἰτουραίων* (*τὸν γὰρ Λυσανίαν, ὃν αὐτὸς βασιλέα σφῶν ἐπεποίηκει, ἀπέκτεινεν ὡς τὰ τοῦ Πακόρου πράξαντα*) *πολλὰ δὲ τῆς Φοινίκης τῆς τε Παλαιστίνης Κρήτης τέ τινα καὶ Κυρήνην τήν τε Κύπρον αὐτοῖς* (seinen Kindern von der Kleopatra) *ἐχαρίσατο*.

3) Die Stelle lautet wörtlich: *Λυσανίαν μὲν οὖν τὸν Πτολεμαίου Πάρθους αἰτιασαμένη τοὺς πράγμασιν ἐπάγειν ἀποκτίννυσιν· ἥπτει δὲ* (enge Verbindung durch *μέν - δέ*) *παρ' Ἀντωνίου τήν τε Ἰουδαίαν καὶ τὴν τῶν Ἀράβων* (auch bei Dio a. a. O. wird das Gebiet des Lysanias zu Arabien gerechnet) *ἀξιοῦσα τοὺς βασιλεύοντας αὐτῶν ἀφελέσθαι*. Daß Antonius des Leumunds wegen in die Bitte der Kleopatra nicht durchaus willigte, sagt Josephus gleich darauf: *ὥν' οὖν μήτ' ἀρνηθῇ παντάπασι μήτ' ὅσα προσῄκατεν ἐκείνη διαπραξάμενος ἐκ φανεροῦ δύξῃ κακὸς, μέρη τῆς χώρας ἑκατέρου παρελόμενος τούτοις αὐτὴν ἐδωρήσατο*. Diese Stellen sind nach ihrem vollen Gewicht bisher übersehen.

Lyſanias auslegen, auch noch unmittelbar nach deſſen Tode a. a. O., ſ. S. 179. Note 3., eines βασιλεύων über daſſelbe. Überhaupt kann aber daraus, daß ein Theil des Gebiets des Lyſanias an Kleopatra verſchenkt wurde, ebenſo wenig auf das völlige Aufhören der Dynaſtie des Lyſanias geſchloſſen werden, als man daraus, daß Herodes zu gleicher Zeit einen Theil ſeiner Herrſchaft abtreten mußte, auf das Ende der Dynaſtie des Herodes ſchließen darf. Wir bedürfen alſo nicht einmal der ſonſt nicht unwahrſcheinlichen Vermuthung von Hug, daß Auguſtus, nachdem er nach der Beſiegung des Antonius Herr des Orients geworden war, den Erben des Lyſanias [1]) das ihnen durch Antonius widerrechtlich genommene und nach dem Tode der Kleopatra herrenlos gewordene Land ganz oder zum Theil wieder könne zurückgegeben haben. Kleopatra gab die ihr von Antonius geſchenkten Theile Arabiens nach Ant. 15, 4. 2. an Herodes in Pacht, der ſie in dieſer Qualität bis zu ihrem Tode behalten zu haben ſcheint. — Um jene Zeit erſcheint ein gewiſſer Zenodorus als Pächter des οἶκος des Lyſanias Ant. 15, 10. 1. de bell. Jud. 1, 20. 4. Wahrſcheinlich waren die Erben des ältern Lyſanias alſo noch unmündig, und ihre Güter ſtanden unter Curatel. Dieſer Zenodorus, der nach Caſſius Dio 54, 9. und mehrern Münzen [2]) Tetrarch war, und deſſen Herrſchaftsverhältniß zu Auranitis Ant. 15, 10. 2. als die eines Eparchen bezeichnet wird, verlor ſchon im erſten Jahre der aktiſchen Äre (μετὰ τὴν πρώτην Ἀκτιάδα),

1) Daß der dem Herodes abgenommene Länderdiſtrict unmittelbar nach der Schlacht bei Actium von Auguſtus zurückgegeben wurde, wird Ant. 15, 7. 3. de bell. Jud. 1, 20. 3. ausdrücklich geſagt.

2) Mionnet erwähnt Description des médailles antiques tom. V. p. 576. 4 Münzen von ihm aus den Jahren 280 bis 287 der ſeleucid. Äre, 33 bis 26. v. Ch. Nach ſeiner Angabe iſt indeß die Jahrzahl 280 auf der einen Münze ſchadhaft. Da dieſe das Bildniß Octavians trägt, letzterer aber erſt mit der Schlacht von Actium 282 Herr des Orients wurde, ſo iſt ihre Jahrzahl gewiß anders zu leſen. Dagegen kommt auch eine Münze mit dem Jahre 282 vor. Möglich, daß Auguſtus dem Zenodor damals einige durch den Tod der Kleopatra vacant gewordene Ländereien überwies. Vielleicht deutet darauf der Ausdruck ἐπαρχία bei Joſephus hin.

also im Jahre 724 u. c., weil er die trachonitischen Räuber begünstigte, auf eine deßfalls ergangene Anklage Trachonitis, Batanäa und Auranitis de bell. Jud. 1, 20. 4. vgl. Ant. 15, 10. 1., welche Districte von Augustus Herodes dem Großen gegeben wurden. Ob er damals auch die Pacht des οἶκος Λυσανίου verloren hat, wissen wir nicht. Als er endlich nach mancherlei fruchtlosen Machinationen wider Herodes starb, ward diesem sein ganzes Erbe vgl. S. 177. gegeben, nach de bell. Jud. 1, 20. 4. etwa 10 Jahre später, nach Ant. 15, 10. 3. im 17ten Jahre des Herodes, d. i. im Jahre 734 u. c., wo, mit Dio 54, 9. übereinstimmt. Längere Zeit nachher erscheint die Herrschaft des Lysanias bei Josephus indeß unter dem Namen einer Tetrarchie wie im Evangelium des Lucas, und zwar führt sie diesen Namen überall, wo sie von jetzt an bei Josephus vorkommt. Zuerst wird die Tetrarchie des Lysanias Ant. 18, 6. 10. erwähnt, oder im Jahre 790, wo Cajus Caligula den Thron bestieg; damals ward sie von diesem Kaiser mit der frühern Tetrarchie des Philippus an den ältern Agrippa geschenkt. Der Nachfolger des Caligula Claudius bestätigte nach Josephus Ant. 19, 5. 1. dem Agrippa nicht nur die Schenkungen seines Vorgängers, sondern fügte auch mehrere neue Besitzungen hinzu. Unter diesen wird Ἄβιλα ἡ Λυσανίου [1]) genannt; was, ein ursprünglicher Bestandtheil der Tetrarchie des Lysanias, also von Caligula bei seiner Schenkung zurückbehalten wurde. Daß übrigens Abila wirklich ursprünglich zur Tetrarchie des Lysanias gehört hat, versichert Josephus noch ausdrücklich an der Stelle, wo er der letztern zuletzt Erwähnung thut Ant. 20, 7. 1. [2]). Aus den angeführten Stellen des Josephus ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß ein jüngerer Lysanias ganz dem entsprechend,

1) Ἄβιλαν δὲ τὴν Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Διβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προσετίθει. Ungenau lassen Hug u. A. den Kaiser Claudius die Schenkung der Tetrarchie des Lysanias von Caligula nur bestätigen.

2) προσθεὶς τὴν Τραχωνίτιν σὺν Ἀβίλᾳ· Λυσανίᾳ δὲ αὕτη ἐγεγόνει τετραρχία. Da in dieser Stelle Abila ohne weiteres der ganzen Tetrarchie des Lysanias gleichgesetzt wird, so erhellt, daß Abila, jetzt Nebi Abel, die Hauptstadt derselben gewesen sein wird.

was Lucas ſagt, zwiſchen den Jahren 734 und 790 über Abilene und zwar als Tetrarch geherrſcht haben muß. Seine Regierungszeit wird ſelbſt noch näher durch die ſcharfſinnige Hugſche Analyſe ſeines Tetrarchentitels beſtimmt. Dieſer ſagt a. a. O.: „Die Eintheilung Paläſtinas in Tetrarchien wurde erſt, als Herodes geſtorben war, beliebt. Die Römer, vorſichtig in ihren Maßnehmungen, ließen nicht gerne große Länderſtrecken in der Hand eines Einzigen, der leicht übermächtig werden konnte. So theilten ſie Galatien in vier Fürſtenthümer, indem ſie einen Theil von Lycaonien dazu ſchlugen, um die Vierzahl vollſtändig zu machen, und nannten ſie Tetrarchien, die Fürſten aber Tetrarchen. Daſſelbe haben ſie auch anderswo gethan. Auf dieſe Weiſe verfuhren ſie mit der Verlaſſenſchaft des Herodes. Archelaus erhielt ſeinen Antheil und als Vorzug den Namen Ethnarch; den zweiten erhielt als Tetrarchie Herodes Antipas, den dritten Philippus in gleicher Eigenſchaft, und wegen der Vierzahl wurden die Beſitzungen des Lyſanias unter der neuen Benennung Tetrarchie von Abilene beigezogen. So nahe liegt die Sache, daß man ſchwer begreift, wie darüber weggeſehen wurde.“ Als nothwendige [1]) Ergänzung jener Erörterung von Hug fügen wir indeß die Bemerkung hinzu, daß ſeine Anſicht über die Entſtehung des Tetrachats unſers Lyſanias ſelbſt durch die Stelle bei Lucas beſtätigt zu werden ſcheint. Denn die Erwähnung der Tetrarchie des Lyſanias, obwohl dieſelbe weder ein Beſtandtheil des frühern Herodiſchen Reichs war, noch ein Diſtrict, in welchem ſich Jeſus und der Täufer während ihrer Wirkſamkeit viel und gern aufhielten, noch endlich ein Land, deſſen Fürſten vor den übrigen Fürſten ihrer Zeit bekannt waren und aus dieſem Grunde eine bequeme Zeitbeſtimmung hergeben konnten, läßt ſich kaum aus einem andern Grunde ableiten, als weil dieſe Tetrarchie zu den übrigen hier erwähnten Reichen in einem ganz eigenthümlichen Verhältniſſe ſtand, welches eben Hug in der angezogenen Stelle aufzuhellen

1) Nothwendig iſt dieſe Ergänzung, weil die Geſchichte jener Zeit lehrt, daß der Name Tetrarch auch als bloßer Titel und ohne daß eine entſprechende Ländervertheilung zum Grunde lag, verliehen wurde. Vgl. Noldii de vita et gestis Herodum p. 255 sqq.

begonnen hat. Denn Luc. 3, 1. haben wir wirklich nur die von diesem Gelehrten vorausgesetzten 4 Tetrarchien und 4 Tetrarchen, ausgenommen, daß an die Stelle von Archelaus, dem Ethnarchen von Judäa, damals natürlich der römische Landpfleger Pontius Pilatus treten mußte. Außer jenen Stellen bei Josephus bürgt aber für die Existenz unsers Lysanias noch eine Münze, welche in ihrer Aufschrift von einem Tetrarchen [1]) Lysanias redet, und eine Inschrift, welche Pococke auf der Höhe von Nebi Abel, dem alten Abila, 15 englische Meilen von Damascus in einem dorischen Tempel entdeckt hat. Letztere, die schon etwas schadhaft war, erwähnt nach diesem Reisenden mit Angabe des Jahrs der Erbauung des Tempels, welches uns leider nicht mit berichtet ist, auch den Lysanias als Tetrarchen von Abilene [2]). Wir können daher am Schlusse unserer Untersuchung über den Lysanias bei Lucas nur die Schlußworte von Hug unterschreiben: „Wir lernen wieder, daß da, wo man dem Lucas den Mangel der Sachkenntniß nachweisen will, solche Ehre anderer Seits sei.“

ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊφα. Der hier erwähnte Annas, ein Sohn Seths, ward zur Zeit des Quiriniſchen Census Jos. Ant. 18, 2. 1., also 759 Hoherprieſter, wurde aber schon im Anfang der Regierung des Tiberius, d. i. nach dem 19ten August 767 von dem neu ernannten Landpfleger Valerius Gratus [3]) entsetzt. Sein Nachfolger war Ismael, Phabis Sohn. Nachdem dieser μετ' οὐ πολύ d. i. nach dem Zusammenhange,

---

1) Pococke, Morgenl. II. Thl. §. 177. ΛΥΣΑΝΙΟΥ ΤΕΤΡΑΡΧΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΙΕΡΕΩΣ. Schubert sah noch die Reste des alten Tempels und gedenkt dabei der griechischen Inschrift, welche Pococke entdeckte. Aber nach seiner Beschreibung, Reise Bd. 3. S. 310., hat er sie selber nicht mehr gefunden.

2) Sestini Lettere et Dissertationi numismatiche Tom. VI. Firenze 1819. p. 101. tab. II. Dieses Datum ist, so viel ich weiß, von Hug zuerst herbeigezogen.

3) Hierzu stimmt die Angabe des Josephus a. a. O. §. 2., daß Gratus 11 Jahre in Judäa verweilte. Denn 11 zu 767 hinzugezählt giebt das Jahr 778, in welchem gegen Ende desselben Pontius Pilatus dem Gratus folgte, vgl. S. 173.

wahrſcheinlich in weit geringerer Friſt als einem Jahre wieder abgetreten war, folgte Eleazar, ein Sohn jenes Annas; dann in Jahresfriſt Simon, der Sohn des Kamithus, dann wieder in Jahresfriſt Joſeph Kaiphas. Letzterer oder der Kaiphas in den Evangelien trat alſo das hoheprieſterliche Amt um 770 an [1]); er ward aber erſt am Paſcha 789, beinahe gleichzeitig mit Pilatus, von ſeinem Poſten entfernt [2]). Folglich war Kaiphas die ganze Zeit hindurch, da Johannes der Täufer und Jeſus auftraten, fungirender Hoherprieſter der Juden. Alſo erhellt aus Joſephus zunächſt dies, daß die beiden ἀρχιερεῖς Annas und Kaiphas um die Zeit der öffentlichen Lehrthätigkeit Jeſu wirklich an der Spitze der jüdiſchen Theokratie geſtanden haben. Auffallend iſt aber, daß Annas von Lucas neben Kaiphas erwähnt wird, da doch niemals zwei zu gleicher Zeit das hoheprieſterliche Amt bekleideten, in unſerm Falle das Gegentheil auch ausdrücklich von Joſephus bezeugt wird, und noch auffallender, daß Annas ſogar allein [3]) als ἀρχιερεύς bezeichnet iſt.

Wenn wir von der ganz unhiſtoriſchen Anſicht abſehen, daß Annas und Kaiphas damals im Dienſt mit einander abgewechſelt hätten, ſo bleiben folgende nennenswerthe Erklärungsverſuche [4]) übrig. Man nimmt an, daß Annas den Titel ἀρχιερεύς hier als geweſener Hoherprieſter trage, ſeine Erwähnung rechtfertigt man aber damit, daß er nach Apoſtg. 4, 6. Joh. 18, 13. auch ſpäter nicht ohne perſönlichen Einfluß geblieben ſei. Sogar Strauß a. a. O. I. S. 359. zeigt ſich mit dieſer Auskunft zufrieden. Indeß darf man an der Richtigkeit dieſer Auffaſſung mit gutem Grunde zweifeln. Denn

1) Vergl. Joſeph. Ant. 18, 2. 2.

2) Joſeph. Ant. 18, 4. 3.

3) Der Plural des text. vulg. ἀρχιερέων iſt nämlich, wie gegenwärtig auch faſt allgemein zugegeben wird, eine ſpätere Correctur des anſtößigen Singular ἀρχιερέως, wie ſchon die Berückſichtigung der codd., ſ. Schulz und Lachmann, ſchlagend darthut.

4) Die Geſchichte der Exegeſe unſerer Stelle ſ. bei Wolf und Köcher zu Luc. 3, 1.

um von der Seltsamkeit der Zeitbestimmung: zur Zeit des gewesenen Hohenpriesters Annas, ganz zu schweigen, so wäre ja einerseits grade zu untersuchen, aus welchem Grunde dem Annas in jener Stelle ein höherer Einfluß beigelegt wurde, und die genauere Untersuchung ergiebt eben, daß ihm derselbe nicht als Privatperson zukam. Andrerseits ist es grammatisch ganz unzulässig, wenn man ἀρχιερέως in unserer Stelle nicht als Bezeichnung einer dauernden amtlichen Würde faßt; es hätte ja sonst keinenfalls der Artikel τοῦ vor ἀρχιερέως fehlen dürfen, auch wäre letzteres dem Ἄννα besser nachgesetzt worden. Ja selbst wenn ἐπὶ Ἄννα τοῦ ἀρχιερέως stände, würde an einen regierenden Mann gedacht werden müssen wegen des Zusammenhangs, in dem nur Männer der Regierung vorkommen. Da die Textesworte nur übersetzt werden können: unter dem Oberpriesterthume des Annas und unter Kaiphas, so haben unstreitig diejenigen richtiger geurtheilt, welche mit dem Ausdrucke ἀρχιερεύς eine amtliche Thätigkeit des Annas bezeichnet wissen wollen, und zwar entweder die Würde eines סָגָן [1]) oder Stellvertreters des Hohenpriesters, wie Lightfoot, Reland, Wolf, Kühnöl, Paulus, de Wette u. A. behaupten, oder die des נָשִׂיא, Präsidenten des großen Sanhedrin, wie namentlich Selden [2]) annimmt. Doch blieben dies nur Vermuthungen, die weder aus der Geschichte noch aus dem Sprachgebrauch von ἀρχιερεύς

1) Vielleicht ist diese ganze Würde eine rabbinische Fiction. Wenigstens wenn Kühnöl zu u. St. als Beweis ihres Daseins Joseph. Ant. 17, 6. 4. anführt, so hat Anger de temporum in Actis ap. ratione p. 94. gezeigt, daß der dort erwähnte Josephus, der Sohn Ellems, obgleich er nur an einem Tage die hohenpriesterlichen Geschäfte verrichtete, von Josephus, der, was wohl zu beachten ist, noch zur Zeit des bestehenden Tempels lebte und nicht bloß Jude, sondern selber aus priesterlichem Geschlechte war, als wirklicher Hoherpriester betrachtet sei. Übrigens vgl. gegen die Annahme eines סָגָן in unserer Stelle Vitringa observ. sacr. 6. p. 529.

2) De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum. II. 655. Derselbe behauptet zugleich, daß Kaiphas אַב בֵּית דִּין, der zweite Vorstand im Sanhedrin, gewesen sei.

ſorgfältiger erwieſen wurden. Und doch glaube ich, daß ſich hier noch etwas ganz Sicheres feſtſtellen läßt, namentlich, wenn man mehr, als bisher geſchehen iſt, auf die parallelen Stellen im N. T. hinſieht und für ſie ein gemeinſames Reſultat zu gewinnen ſucht.

Es wird aber die doppelte Frage zu löſen ſein: wie konnte der Evangeliſt Annas zu einem regierenden ἀρχιερεύς machen, obgleich er nicht fungirender Hoherprieſter war? und zweitens, wie konnte er den Annas ſelbſt dem fungirenden Hohenprieſter jener Zeit noch voranſetzen? Nur wenn beide Fragen glücklich gelöſ't ſind, läßt ſich behaupten, daß gegen die Darſtellung des Lucas Nichts mehr einzuwenden ſteht. Da das Prädicat ἀρχιερεύς trotz ſeiner Voranſtellung allein dem Annas beigelegt iſt, ſo muß es dieſem in einem andern Sinne zukommen, als es auch dem Kaiphas hätte beigelegt werden können. Dieſe Wahrnehmung treibt alſo zur Unterſuchung, ob ἀρχιερεύς auch eine andere amtliche Perſon als den Hohenprieſter bezeichnen könne. Wenn wir den Sprachgebrauch des N. T. und namentlich den des Lucas berückſichtigen, ſo dürfte die Frage dahin entſchieden werden, daß Annas durch jenes Prädicat hier als Naſi oder Präſident des großen Sanhedrin, alſo der oberſten weltlich-geiſtlichen Behörde der Juden, welche namentlich nach dem Aufhören der einheimiſchen Fürſten in Judäa mit der umfaſſendſten Machtvollkommenheit ausgeſtattet war, bezeichnet werde. Iſt dieſe Antwort richtig, ſo wäre ja wohl die erſte und zum Theil auch die zweite Frage befriedigend gelöſ't.

Als ausgemachte Thatſache dürfen wir anſehen, daß ἀρχιερεύς einen Sanhedriſten, der aus prieſterlichem Geſchlechte war, bezeichnen konnte: hiefür zeugt die häufig wiederkehrende Formel, οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι, auch wohl mit dem Zuſatz καὶ οἱ γραμματεῖς, wodurch die Mitglieder des Sanhedrin, nach den verſchiedenen Ständen, aus denen er componirt war, bezeichnet werden, vgl. z. B. Matth. 27, 1. Marc. 15, 1. Luc. 22, 66. u. ö. Daß aber auch der Vorſtand des Sanhedrin, der Naſi, dieſen Namen führen konnte, erhellt noch insbeſondere aus Apſtg. 5, 21. 27. 7, 1. 9, 1. 2. 22, 5. 23, 2. 4. 24, 1; denn an dieſen Stellen bezeichnet ὁ ἀρχιερεύς ſtets den, der entweder den Sanhedrin zuſammenruft oder in

ihm das Wort führt, Anordnungen trifft, kurz präsidirt. Jede Folgerung hieraus würde aber eludirt werden, wenn wahr wäre, was Viele [1]) vermuthet haben, daß der Hoheprieſter eo ipso zugleich Vorſtand des großen Sanhedrin war; denn dann wäre Luc. 3, 2. Annas eben nicht Vorſtand geweſen, ſondern der Hoheprieſter Kaiphas. Allein die hoheprieſterliche Vorſtandſchaft folgt nicht einmal für die frühern Zeiten aus 5 Moſ. 17, 8 ff. Zu der Zeit des N. T. verhält ſich die Sache aber jedenfalls anders. Schon wegen Apſtg. 5, 17 ff. Denn während der Vorſtand hier ſonſt durchgängig ὁ ἀρχιερεύς heißt 5, 17. 21. 27., wird von dieſem 5, 24. ὁ ἱερεύς [2]) unterſchieden. Unter letzterm Namen, der Überſetzung des altteſtam. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל = הַכֹּהֵן, kann nur der Hoheprieſter [3]) gemeint ſein. Folglich waren in dieſem Falle Hoherprieſter und Naſi nicht identiſch.

Noch deutlicher iſt Apſtg. 23, 1 ff. vgl. 24, 1. Möglich iſt freilich, daß um die Zeit des hier erwähnten Verhörs Pauli im Sanhedrin, bei dem Ananias präſidirte, letzterer zugleich noch fungirender Hoherprieſter war. Ananias, der Sohn des Nebedäus, ward nämlich von Herodes, König v. Chalkis, dem Bruder Agrippa des Erſten, im Jahre 801 zum Hohenprieſter gewählt, Joſeph. Ant. 20, 5. 2. vgl. Ant. 20, 7. 1. und behielt trotz ſeiner Anklage in Rom 805 (ſpäteſtens 806) Ant. 20, 6. 2 u. 3., von der er indeß freigeſprochen wurde, ſein Amt fort [4]) bis zur Ernen-

1) Was den Gegenbeweis aus dem Talmud anlangt, ſo vgl. Selden, de synedriis II. 437 sqq. 498 sqq. Schon aus der Vergleichung der traditionellen Liſte der Präſidenten des Sanhedrin, welche Selden a. a. O. S. 684. mittheilt, würde, falls dieſe nicht ganz unhiſtoriſch iſt, ihr Unterſchied folgen, da der Katalog der damaligen Hohenprieſter bei Joſephus ganz anders lautet.

2) Für die Urſprünglichkeit der Lesart ὁ ἱερεύς entſcheiden ſich auch einſtimmig die neueſten Interpreten der Apoſtelgeſchichte de Wette, Olshauſen und Meyer.

3) Bei Lucas iſt für die Bezeichnung des Naſi und des Hohenprieſters, vielleicht überhaupt der Sprachgebrauch anzunehmen, daß letzterer ὁ ἱερεύς genannt wird und erſterer ὁ ἀρχιερεύς; über Luc. 22, 54. ſ. den Abſchnitt, der die Leidensgeſchichte behandelt.

4) Manche Gelehrte haben zwar vermuthet, daß dem Ananias nach

nung Iſmaels, des Sohns Phabis Ant. 20, 8. 8. Da nun dieſer Iſmael jedenfalls unter dem Procurator Felix, und, wie nach Ant. a. a. O. wahrſcheinlich iſt, erſt kurz vor dem Abgange des Felix — indeß findet ſich hier die nicht ganz beſtimmte Angabe κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν — zum Hohenprieſter ernannt wurde, ſo iſt es wenigſtens möglich, ich möchte

---

ſeiner Anklage im Jahre 805 ſofort Jonathan gefolgt ſei, welcher ſpäter Joſeph. Ant. 20, 8. 5. de bell. Jud. 2, 13. 3. wirklich ὁ ἀρχιερεύς genannt werde; allein wohl mit Unrecht. Denn einerſeits beweiſ't dieſer vielſinnige Name an ſich Nichts, und wie Anger p. 94. gegen Reland zu Ant. 20, 8. 5. ed. Haverk. gut darthut, ſo kommen die 28 Hohenprieſter, welche Joſephus Ant. 20, 10. von Herodes dem Gr. bis zur Zerſtörung Jeruſalems zählt, heraus, wenn man dieſen Jonathan auch nicht mitzählt. Andrerſeits bleibt zwar die 28zahl, auch wenn Jonathan des Ananias Nachfolger war, aber nur unter der Vorausſetzung, daß dieſer Jonathan, wie allerdings wahrſcheinlich, identiſch war mit Jonathan, des Annas Sohn, der ſchon früher die hoheprieſterliche Würde beſeſſen hatte Ant. 18, 4. 3. 5, 3. Denn Joſephus rechnet in ſeiner 28zahl die einzelnen Hohenprieſter nur einmal, auch wenn ſie mehrmals mit Unterbrechung dieſe Würden bekleideten. Allein daß Jonathan, der Sohn des Annas, ſeine nochmalige Erhebung zur Hohenprieſterwürde angenommen habe, iſt ſchwer zu glauben, da er ſie ſchon früher Ant. 19, 6. 4. ausgeſchlagen hatte, weil, wie er damals ſagte, Gott ihn ſelber dieſer Würde für unwürdig erachtet habe und ihm, dieſelbe einmal bekleidet zu haben, genüge. Jonathan, als Mann des Geſetzes, richtet ſich alſo nach dem Ant. 15, 3. 1. erwähnten Brauch. Ferner berichtet Joſephus Ant. 19, 8. 6. de bell. Jud. 2, 13. 5. vom Auftritt des auch Apſtg. 21, 38. genannten Ägyptiſchen Pſeudoprophetен nach der Ermordung Jonathans, womit übereinſtimmt, daß derſelbe nach de bell. Jud. 2, 13. 3. als πρῶτος in die Hände der Banditen (σικάριοι vgl. Apſtg. 21, 38.) gefallen ſein ſoll; nach der Apſtg. a. a. O. war der Aufſtand des Ägypters zur Zeit der Gefangennahme Pauli, in welche jenes Verhör unter Ananias fällt, aber ſchon πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν geſchehen. Folglich wird dieſes Verhör um ſo mehr nach dem Tode jenes Jonathan anzuſetzen ſein. Endlich pflegt Joſephus ſtets ausdrücklich zu bemerken, daß ein neuer Hoherprieſter das Amt des alten übernommen habe, was in der ganzen Reihe allein in Bezug auf dieſen Jonathan nicht geſchehen ſein würde.

selbst sagen, wahrscheinlich, daß Ananias auch noch um die Zeit der Gefangennahme Pauli fungirender Hoherpriester war, daß er damals also das Amt eines Hohenpriesters und Nasi zugleich [1]) bekleidete: letzteres, weil Felix nach Apstg. 24, 27. erst zwei Jahre nach dem in unserer Stelle erwähnten Verhör des Paulus (διετίας πληρωθείσης) aus der Provinz abberufen wurde. Allein wenn der Präsident des Sanhedrin Ananias damals auch noch fungirender Hoherpriester war, so läßt sich aus der Darstellung der Apostelgeschichte dennoch nachweisen, daß er nicht in seiner Eigenschaft als Hoherpriester präsidirte, daß er mithin auch hätte präsidiren können, wenn er nicht mehr fungirender Hoherpriester gewesen wäre. Dies ergiebt sich erstens daraus, daß Paulus nach Apstg. 23, 5. zu seiner Entschuldigung sagen konnte, er habe nicht gewußt [2]), daß Ananias ἀρχιερεύς sei. Hätte nämlich der Hoheprieſter als solcher das Geschäft des Nasi gehabt, so hätte er im Sanhedrin als Hoherpriester, also im hohenpriesterlichen Ornate erscheinen, und an letzterem hätte ihn Paulus sofort erkennen müssen. War aber die Würde eines Nasi kein integrirender Theil der hohenpriesterlichen, so daß ersterer deßhalb auch nicht als Hoherpriester zu fungiren hatte: so mußte der Nasi Ananias, obwohl er zufällig auch Hoherpriester war, im Sanhedrin nicht im hohenpriesterlichen Ornate, sondern in bürgerlicher Tracht erscheinen, wie überall, wo er außerhalb des hohenpriesterlichen Amts stand Ant. 18, 4. 3. Es folgt dasselbe zweitens daraus, daß Paulus Apstg. 23, 5. seine Pflicht, dem Ananias Respect zu zollen, aus einem Schriftwort 2 Mos. 22, 27. ableitet, welches letztern ausdrücklich auf die Person des Nasi [3]), nicht auf die des Hohenpriesters bezieht. Denn dies konnte nur geschehen, wenn die Würde eines

1) Hoherpriester und Nasi zugleich war nach Josephus Ant. 20, 9. 1. auch Annas, der gewaltthätige Sohn unsers Nasi Annas, welcher über Jakobus, den Bruder des Herrn, das Todesurtheil sprach.

2) Gegen andere Auffassungen des οὐκ ἤδειν s. Meyer zu Apstg. 23, 5.

3) Das Griechische ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς ist die Übersetzung des Grundtextes: וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תָאֹר; also entspricht ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σ. dem נָשִׂיא בְעַמְּךָ.

Naſi von der eines Hohenprieſters noch verſchieden war, und Ananias im Sanhedrin die Reſpectsbezeugung des Paulus als damaliger Naſi zu fordern hatte. Wenn nun aber Naſi und Hoherprieſter nicht nothwendig dieſelben Perſonen zu ſein brauchen, ſo iſt es fortan nicht mehr auffallend, wenn Lucas V. 2. nach unſerer Auffaſſung berichtet, daß im 15ten Jahre des Tiberius Annas Naſi und Kaiphas Hoherprieſter geweſen ſeien.

Indeß läßt ſich die Richtigkeit dieſer Angabe noch aus andern, den Annas ſelber betreffenden Daten beſtätigen. Zuerſt aus Apg. 4, 5. 6. Hier wird nämlich berichtet, daß nicht lange nach der Himmelfahrt Jeſu der Sanhedrin verſammelt wurde, um die Apoſtel Petrus und Johannes zu richten. Als damaliger Naſi erſcheint wiederum Annas. Denn unter den Sanhedriſten, welche als bedeutſam erwähnt werden, ſteht an der Spitze Annas, dadurch unſtreitig ſchon als Hauptperſon charakteriſirt, und er allein hat das Prädicat ὁ ἀρχιερεύς, welches nach den oben angeführten Beiſpielen in dieſem Zuſammenhange, wo von der Verſammlung des Sanhedrin die Rede iſt, nur den Naſi bezeichnen kann, während der ebenfalls erwähnte Kaiphas als damals fungirender Hoherprieſter, wenn die von uns bekämpfte Theorie Recht hätte, zuerſt genannt und vor allen Dingen mit dem Namen ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet werden mußte. Zweitens aus dem Evangelium des Johannes. In dieſem wird Kaiphas übereinſtimmend mit Lucas als um jene Zeit fungirender Hoherprieſter genannt, namentlich 11, 51. 52. 11, 49. 50. vgl. 18, 13. 14. 24. Im damals verſammelten Sanhedrin erſcheint er aber nicht als deſſen Vorſitzer, ſondern als εἷς τις unter den übrigen 11, 49., alſo ganz ſo wie Apſg. 4, 6. Neben Kaiphas wird von Johannes auch Annas erwähnt, Joh. 18, 13. 15—24., ja der gefangene Heiland wird nach ihm zu dieſem Annas ſogar zuerſt (πρὸς Ἅνναν πρῶτον) geführt. Daß dieſe Bedeutſamkeit demſelben aber nicht als Privatperſon, etwa als dem Schwiegervater des Hohenprieſters Kaiphas, zukommen konnte, erhellt daraus, daß er das Verhör als ἀρχιερεύς führte V. 19., daß Gerichtsdiener bei demſelben zugegen waren V. 18., und namentlich aus den Worten des einen

von ihnen: οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; und dem Factum der wegen Respectsverletzung des ἀρχ. über Jesum ergangenen Züchtigung V. 22., welcher Vorgang aus dem ganz analogen im Leben des Paulus Apstg. 23, 1—5. seine Erklärung erhält. Folglich erscheint Annas auch bei Johannes neben (dem Hohenpriester) Kaiphas als fungirender ἀρχιερεύς, nämlich als Nasi des Sanhedrin. Wenn aber Lucas in seiner Zeitbestimmung 3, 2. den Nasi Annas dem damaligen Hohenpriester Kaiphas voranstellt, so erklärt sich das — abgesehen von den rein persönlichen Bezügen, daß er der Bejahrtere und der Schwiegervater des letztern war, Joh. 18, 13., daß er schon früher das hohepriesterliche Amt besessen hatte, daß er und seine Familie lange Zeit des höchsten Ansehens [1]) bei den Juden genossen — aus der großen Bedeutsamkeit, welche der oberste weltlich-geistliche jüdische Gerichtshof, der Sanhedrin, dessen Vorsitzer eben Annas war, zumal in einer Zeit, als einheimische Fürsten in Juda zu herrschen aufgehört hatten, überall in den jüdischen Angelegenheiten in Anspruch nahm (dieser Sanhedrin war es z. B., welcher nach Joh. 1, 19 ff. den Täufer über seine Legitimation zu seinem Lehramte befragte u. s. w.); es erklärt sich ferner aus dem Zusammenhange, nach welchem Annas, der Vorstand einer gemischten Behörde, den besten Übergang von den rein weltlichen Herren, welche Luc. 3, 1. erwähnt werden, zu Kaiphas, dem rein geistlichen Oberhaupte der Juden, machen konnte; endlich erklärt es sich aus der entscheidenden Wichtigkeit, welche der Sanhedrin und in Folge deß namentlich Annas, der Vorstand desselben, in der Geschichte Jesu [2]) haben sollte, über welchen bekanntlich vor den Schranken dieses Gerichtshofes das Todesurtheil gefällt

1) Von unserm Annas bemerkt Josephus Ant. 20, 9. 1. in dieser Beziehung: *Τοῦτον δὲ φασὶ τὸν πρεσβύτατον Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας, καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς καὶ πρότερον τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας· ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων.*

2) Schon der vorläufige Beschluß des Todes Jesu war von demselben Sanhedrin ausgegangen, Joh. 11, 47 53. — vgl. 9, 22. Luc. 22, 1—6. Parall.

wurde, Joh. 18, 13—24. 28. Luc. 22, 66—23, 1. Marc. 14, 55—65. 15, 1. Matth. 26, 59—68. 27, 1. 2.

Wir haben jetzt sämmtliche Zeitbestimmungen bei Lucas 3, 1 u. 2. genauer untersucht. Wenn aber, was den Gegnern einer neutestamentlichen Chronologie nicht oft und entschieden genug vorgehalten werden kann, Lucas bis hieher nicht nur chronologisch genau verfahren wollte, sondern auch erwiesener Maßen verfahren ist, so hat er in den angeführten beiden Versen sein chronologisches Streben und seine chronologische Kunde auf eine besonders augenfällige Weise beurkundet. Denn alle übrigen Angaben harmoniren aufs vollkommenste mit dem Grunddatum, dem 15ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, welches vom 19ten August 781 bis dahin 782 u. c. reichte.

Es fragt sich weiter, welches Factum durch dieses chronologische Datum bestimmt werden soll, eine Frage, deren Beantwortung nicht bloß für die chronologische Seite des Evangeliums Lucas und überhaupt der ganzen evangelischen Geschichte von dem größten Belang, sondern auch, irre ich nicht, für den vollständigen Erweis der synoptischen Einheit der vier Evangelien fast entscheidend ist. Vorstehende Bemerkungen mögen die größere Ausführlichkeit unsers Beweises rechtfertigen.

Fast durchgängig — Sanclemente, der eine Ausnahme macht, werden wir später berücksichtigen — geht man von der Ansicht aus, daß Lucas mit seinen Daten 3, 1 u. 2. den ersten Auftritt des Täufers chronologisch fixiren wolle. Dieser erste Auftritt soll ins 15te Jahr des Tiberius, also frühestens Ende August 781 fallen, die Taufe Jesu aber etwa ein halbes Jahr später. Indeß würde unter dieser Voraussetzung, um zunächst bei den allgemeinsten Gegengründen stehen zu bleiben, sofort ein directer Widerspruch gegen das oben entwickelte Resultat an den Tag kommen, daß Jesus bereits im Jahre 780 und spätestens am Ende dieses Jahrs getauft sei. Ja Lucas würde mit seinen eigenen frühern Bestimmungen in Widerspruch gerathen. Denn er setzt 3, 23. die Taufe Jesu, wie wir gesehen haben, in dessen 31stes Lebensjahr.

Die Taufe Jesu soll nach den chronologischen Daten Luc. 3, 1 u. 2. angeblich ums Jahr 782 fallen. Folglich müßte Jesus am Schluß des Jahrs 751 oder noch wahrscheinlicher 752 [1]) geboren sein. Nun hat aber derselbe Evangelist die Zeit der Geburt Jesu durch folgende Merkmale bestimmt: Regierung Herodes des Großen und noch weiter zurück Census in Judäa bald nach dem den Reichscensus anordnenden kaiserlichen Decret, Merkmale, die wenigstens bis über den Nisan 750 zurückführen, in welchem Herodes bereits gestorben ist. Lucas müßte also die ganze in die von ihm behandelte heilige Geschichte eingreifende Zeitgeschichte so wenig gekannt haben, daß er meinen konnte, jene Data wären ganzer 2 Jahre nach ihrer wahren Zeit gefallen: eine Ignoranz, die bei seiner sonstigen factisch vorliegenden und noch eben erst an einem schlagenden Beispiele nachgewiesenen chronologischen Kunde schon a priori etwas höchst Unwahrscheinliches hat. Sie wäre aber auch schwer verzeihlich, und würde einen nicht geringen Verdacht von Leichtfertigkeit auf seine Geschichtschreibung überhaupt werfen. Denn wenn es nur die Bestimmung eines Ereignisses aus dem Leben Jesu beträfe, so würden wenigstens manche Exegeten den handgreiflichen Irrthum aus dem Mangel oder der Beschaffenheit seiner Quellenberichte ableiten wollen. Nun aber handelt es sich um die Bestimmung von Daten der Profangeschichte, zu deren Kunde es überall keines Evangelisten bedurfte, und noch dazu von so bekannten Daten, daß dem Verfasser der wahre chronologische Charakter derselben bei nur geringer Nachfrage schwer verborgen bleiben konnte. Bei so durchgreifenden Andeutungen vom Gegentheil müßten wahrlich die dafür angeführten Gründe höchst zwingend sein, wenn wir annehmen wollten, daß in den Zeitangaben Luc. 3, 1 u. 2. der erste Auftritt des Täufers wirklich habe chronologisch bestimmt werden sollen.

Welches sind aber die Gründe? Gründe pflegt man gar

1) So argumentirten die Kirchenväter, wenn sie, wie nicht selten geschieht, vgl. S. 132. das Geburtsjahr Jesu den Jahren 751 und 752 u. c. gleichsetzten.

nicht weiter anzuführen, so sehr ist vor aller Untersuchung jene Annahme zu einem Grundaxiom der synoptischen Behandlung geworden. Die im Verborgenen wirkenden Gründe, welche allerdings nicht ohne allen Schein sind, möchten aber folgende sein. Zuvörderst scheint man mit mehr oder weniger Bewußtsein vorauszusetzen, weil die beiden andern Synoptiker den ersten Auftritt des Täufers besonders dargestellt hätten Matth. 3, 1 ff. Marc. 1, 1 ff., deßwegen müsse dies auch bei Lucas und dann könne es nur Luc. 3, 1 ff. geschehen sein. Wenn ich aber auch den Schluß als richtig zugeben wollte, obwohl eine Hindeutung auf den Auftritt des Täufers bei Lucas schon 1, 80. gegeben ist, so muß ich doch die Richtigkeit der Prämisse leugnen. Sie ist wohl nur ein Überrest jener alten Harmonistik, welche meinte, daß dasselbe, was der eine Synoptiker gesagt habe, auch von dem andern gesagt sein müsse. Vor allen Dingen wird doch zu untersuchen sein, ob Lucas hier wirklich dasselbe habe erzählen wollen: was natürlich nur aus dem Texte des Lucas und dem Zusammenhange seiner ganzen Schrift ermittelt werden kann. Aber eben dieser Text scheint jener Behauptung auffallend günstig zu sein, nicht nur, wenn man ihn für sich, sondern auch, wenn man ihn im Verhältniß zu den synoptischen Parallelen betrachtet. Denn 1) wenn Luc. 3, 2. geschrieben steht, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάν. Ζαχ. υἱόν, so scheint damit die erste folgenreiche Erweckung des Täufers angedeutet zu sein, womit sehr gut stimmt, daß sie ἐν τῇ ἐρήμῳ geschehen sein soll. vgl. Matth. 3, 1. Marc. 1, 3 u. 4. Allein die griechische Formel ῥῆμα θεοῦ, welche der hebräischen דְּבַר יְהוָה entspricht, kann eben so gut eine spätere Erweckung bezeichnen, daß sie die erste gewesen sei, steht ja nirgends geschrieben; und warum sollte dieselbe bei dem Manne der Wüste nicht ebenfalls in der Wüste vorgefallen sein können? Wir werden unten sogar sehen, daß dem wirklich so war. Hinzukommt, daß der eigentliche Schauplatz des Täufers von Lucas und den beiden andern Synoptikern in der That verschieden bestimmt wird. Bei diesen ist es die Wüste Matth. 3, 1. Marc. 1, 4., aus welcher sich Johannes dann und wann an den Jordan begiebt, um zu taufen: bei jenem

der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Luc. 3, 3. 2) Kann man es auffallend finden, daß der Täufer nach der spätern Erweckung ziemlich dieselben Worte gesprochen haben soll wie bei der frühern Luc. 3, 7—10. vgl. Matth. 3, 7—10. Luc. 3, 16. 17. vgl. Matth. 3, 11 u. 12. Marc. 1, 7. 8. Doch auch in dieser Beziehung ist die Ähnlichkeit kaum größer als die Unähnlichkeit. Das dem Lucas mit den heiden Synoptikern Gemeinsame kommt auf den einen Vers hinaus, in welchem der Täufer sein Unabhängigkeitsverhältniß zu dem Herrn beschreibt, dessen Darlegung bei ihm nach S. 168. überall etwas Stereotypes gehabt zu haben scheint, Luc. 3, 16. vgl. Matth. 3, 11. Marc. 1, 7. 8. Bei den entscheidenden Abweichungen Luc. 3, 1. 2. 3, 18—20. stimmt Lucas nur noch mit Matthäus auffallend in den Redestücken Luc. 3, 7—9. vgl. Matth. 3, 7—10. Luc. 3, 17. vgl. Matth. 3, 12. überein. Wenn man nun die chronologische Haltung des Matthäus in seinen Redestücken auf der einen und die in unserer Stelle in die Augen springende streng chronologische Tendenz des Lucas auf der andern Seite berücksichtigt, so könnte die Behauptung schwerlich auffallen, daß grade Lucas hier die chronologisch richtige Anordnung der Reden des Täufers gegeben habe. Doch immerhin, wir wollen setzen: die dem Lucas mit Matthäus gemeinsamen Worte in dieser Fassung hätte der Täufer schon nach seiner ersten Erweckung gesprochen. Aber ähnliche Worte muß der Täufer auch bei seiner etwa 2 Jahre später fallenden Erweckung im 15ten Jahre des Tiberius gesprochen haben; denn sie drücken das Wesentliche seiner propädeutischen, Buße heischenden Verkündigung nach Inhalt und Form aus. Lucas mußte die Thätigkeit des Täufers in ihrer Eigenthümlichkeit und großen Wichtigkeit schildern, (3, 7—17), um für den Leser seine damals erfolgte Gefangennahme durch Herodes Antipas (3, 19. 20.) zu motiviren. Er that dies, indem er, um möglichst wenig von dem Seinen hinzuzuthun, eine bereits vorliegende Quelle wörtlich mittheilte und dann in V. 18. den Übergang zu dem V. 19 u. 20. erzählten Factum bildete. Würden wir ihn wegen dieser Objectivität in der Form seiner Darstellung tadeln können? Scheint nun schon kraft vorstehender Erörte-

rung mit Sicherheit sich zu ergeben, daß die gewöhnliche Ansicht, von welcher der Auftritt des Täufers wegen Luc. 3, 1. ins 15te Jahr des Tiberius gesetzt wird, mit einer einseitigen Harmonistik zusammenhängt, deren Unzulässigkeit wohl nur deßwegen verborgen bleiben konnte, weil man die grundlegenden chronologischen Data des Evangelisten nicht richtig bestimmt hatte, so muß der Erweis ihrer Unzulässigkeit noch unendlich verstärkt werden, wenn dargethan werden kann, welche bestimmte Erweckung aus dem Leben des Täufers Luc. 3, 1. denn gemeint sei. Unter derselben ist nach meiner Ansicht nun die zu verstehen, welche zu ihrer baldigen Folge nach Luc. 3, 20. die Gefangennahme des Täufers hatte; und mithin ist die Gefangennahme und nicht der erste Auftritt des Täufers von Lucas durch das 15te Regierungsjahr des Tiberius charakterisirt. Für unsere Behauptung sprechen folgende Gründe: 1) Unser Abschnitt schließt merkwürdiger Weise mit der Erwähnung dieser Gefangennahme Luc. 3, 20. Um der Folgerung zu entgehen, daß letztere mithin durch das 15te Jahr des Tiberius chronologisch fixirt sei, könnte man freilich annehmen wollen, daß Lucas die Personalnotizen über den Täufer gleich bis zu Ende habe fortführen wollen etwa so, wie 1, 80. Aber hier unstreitig ohne den nöthigen Grund. Denn hatte er wirklich die Absicht, das Schicksal des Täufers bis zu Ende zu beschreiben, so hätte er nicht bloß, daß Herodes ihn gefangen gesetzt, erzählen, sondern vor allen Dingen auch hinzufügen müssen, daß Herodes ihn hingerichtet habe. Die noch mögliche Ausflucht, daß Lucas von dessen gewaltsamem Tode selber Nichts gewußt habe, ist durch Luc. 9, 7—9. abgeschnitten. 2) Schon mehrere [1]) Gelehrte haben es auf-

1) Vgl. Strauß Leben Jesu I. S. 361 ff. Sanclemente gebraucht diesen Grund in seiner Exercitatio chronologica, die seinem größern Werke de vulg. aerae emendatione angehängt ist, eben so wie wir, um zu beweisen, daß Luc. 3, 1 u. 2. nicht der erste Auftritt des Täufers gemeint sei. Indeß ist der scharfsichtige Jesuit glücklicher in dem gewesen, was er bestreitet, als in dem was er an dessen Stelle setzt. Nach p. 559 sqq. nämlich will er beweisen, annum XV Tiberii „non ad initium ministerii Joannis, non ad baptis-

fallend gefunden, daß die sorgfältigste chronologische Angabe des 3ten Evangeliums eine Thatsache aus dem Leben des Täufers betreffe. Und mit Recht, da der Evangelist in selbigem doch das Leben Jesu beschreiben wollte. Der Anstoß verschwindet bei unserer Auffassung. Wenn nämlich durch die chronologische Angabe die Gefangennahme des Täufers bestimmt wird, so ist dadurch zugleich ein höchst bedeutsamer Wendepunct im Leben Jesu bestimmt; denn von der Gefangennahme seines Vorläufers datirte sich die umfassende galiläische Wirksamkeit Jesu Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. 3) Lucas, welcher doch wahrscheinlich sich selber am besten verstanden hat bezeichnet an andern Stellen seiner Schriften — denn daß Evangelium und Apostelgeschichte von demselben Verfasser herrühren, ist bei allem Streit der Meinung allgemein anerkannt und außer allem Zweifel Ev. 1, 3. vgl. Apstg. 1, 1. — die Gefangennahme des Täufers als den großen Wendepunct im Leben Jesu. So Apstg. 1, 22. 10, 37. 13, 24. An dem ersten Orte könnte man wegen ἀρξάμενος vgl. Ev. Luc. 3, 23. zwar zweifelhaft sein, ob βάπτισμα Ἰωάννου nicht die Taufe Jesu durch Johannes bezeichnen solle (Kühnöl). Allein schon deßwegen, weil τὸ βάπτισμα Ἰωάνν. so gefaßt, doch sehr concis gesagt wäre, wird man ἀρξάμενος lieber von der Taufe

---

mum a Christo in Jordane susceptum, sed ad ipsius passionis et crucifixionis tempus ipso evangelista duce atque interprete esse referendum. Denn leider zieht er von vorn herein der irrigen traditionellen Angabe der alten latein. Kirche Gehör, daß Jesus unter dem Consulate der beiden Gemini (25sten März 782) gekreuzigt sei. Da dieses Consulat mit dem 15ten Jahre des Tiberius zusammenfällt, so mußte nach seiner Ansicht durch letzteres Datum das Todesjahr Jesu bezeichnet sein. Wie wenig aber der evangelische Text mit dieser positiven Seite seiner Behauptung zusammengeht, erhellt daraus, daß er zu ihrem Erweise hinter Καίσαρα Luc. 3, 2. ein Punctum (sic!) macht, um die dort gegebene Zeitbestimmung von dem Auftritt des Täufers ganz isoliren und auf das Factum des Leidens und Sterbens Jesu unmittelbar bezeichnen zu können. Natürlich war es, daß so auch das Wahre in seiner Argumentation, da es in dieser entschieden verwerflichen Verhüllung auftritt, ganz unbeachtet geblieben ist.

des Johannes d. i. die Johannes verkündete, s. Meyer und de Wette zu Apstg. 1, 22., und dann natürlich von dem Endpunct derselben, welcher mit seiner Gefangennahme zusammenfiel, Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. verstehen. Hinzukommt, daß überhaupt nur von diesem Zeitpuncte an, wie Apstg. 1, 22. geschieht, ein stetes Zusammensein mit Christo von dem apostolischen Candidaten gefordert werden konnte. Denn die übrigen Apostel waren wirklich ebenfalls bald nach der Gefangennahme des Täufers zu ihrem Berufe, Luc. 6, 13. Marc. 3, 14. ausgesondert, während Jesus unmittelbar nach seiner Taufe noch gar keine Jünger hatte; von dem neuen Candidaten konnte aber weder etwas Unmögliches noch billiger Weise mehr als von den andern Aposteln verlangt werden. Unsere Erklärung vom *βάπτ. Ἰωάνν.* wird endlich durch die Parallelstellen Apstg. 10, 37. 13, 24. bestätigt, am schlagendsten durch die erste Stelle, wo *μετὰ* [1]) *τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης* dem *ἀπὸ τοῦ βαπτισμ. Ἰωάνν.* entspricht und über die Bedeutung des letztern keinen Zweifel übrig läßt, s. de Wette und Meyer zu der Stelle. 4) Von ganz besonderer

1) Das *ἀρξάμενος* Apstg. 1, 22. und *ἀρξάμενον* Apstg. 10, 37. vgl. Ev. Luc. 23, 5. bezeichnen daher bei dem Evangelisten Lucas das Ende der Taufe des Johannes, welches durch seine Gefangennahme herbeigeführt wurde, als einen so bedeutsamen Epochenpunct (= *ἡ ἔκβασις αὐτοῦ* Apstg. 13, 24.) in der messianischen Laufbahn Jesu neben dem unmittelbaren Anfang derselben in seiner Taufe Luc. 3, 23., daß der letztere gegen ersteren als unbedeutend zurücktritt, und dieser als eigentliche *ἀρχή* erscheint. Hierfür zeugen auch die Worte des Evangelisten im Anfange seines Evangeliums Luc. 1, 2.: *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.* Es sind, wie die Fügung der Worte ergiebt, solche gemeint, „welche von Anfang (*ἀπ' ἀρχῆς*) beides Augenzeugen und Diener des Worts geworden waren", also die Apostel. Denn auf diese paßt allein das doppelte Merkmal: Augenzeugen und Diener des Worts von Anfang zu sein. Zu Dienern des Worts oder zu Aposteln ausgesondert wurden sie aber erst bald nach der Gefangennahme des Täufers Luc. 6, 13. Marc. 3, 14. Folglich wird jene Zeit hier die *ἀρχή* des messianischen Wirkens Jesu genannt; vgl. Luc. 24, 47., wo *ἀρξάμενον* ebenfalls einen neuen Epochenpunct in der Verkündigung Jesu durch seine Schüler bezeichnet.

Wichtigkeit ist es, daß wiederum Lucas Apstg. 13, 25., also an einer Stelle, in welcher augenscheinlich auf die Ev. Luc. 3, 16. berichtete Rede des Täufers angespielt wird, s. de Wette, deren Zeit ausdrücklich mit den Worten: ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον angiebt. Wenn wir den δρόμος des Täufers nun auch nicht von seinem Laufe an das ihm von höherer Hand gesetzte Lebensziel, sondern kraft des voraufgehenden Verses Apstg. 13, 24. von seinem Laufe, die ihm in Bezug auf Christum gestellte Berufsaufgabe zu erfüllen, also von dessen öffentlicher Wirksamkeit verstehen, so muß derselbe sein auch Luc. 3, 16. erwähntes Zeugniß über Jesum wegen des ἐπλήρου [1]), womit es eingeführt wird, nach des Lucas eigenem Berichte kurze Zeit vor seiner Gefangennahme vgl. Joh. 3, 28. gesprochen haben. Dasselbe Zeugniß soll aber nach dem Evangelium im 15ten Jahre des Tiberius abgelegt sein. Folglich will Lucas das zuletzt angeführte chronologische Datum auf die Zeit der Gefangennahme des Täufers, und nicht auf seinen ersten Auftritt bezogen haben. 5) Es wäre doch ein höchst merkwürdiger Zufall, daß, wie wir später sehen werden, der Evangelist Johannes, welcher die Taufe Jesu zwar 780 setzt, dennoch die Gefangennahme des Täufers ebenfalls in eine dem 15ten Jahre des Tiberius durchaus entsprechende Zeit fallen läßt.

Mit diesen Gründen können wir uns vorläufig begnügen. Ist nun aber kraft der hier angeführten Gründe beim Lucas die letzte Erweckung des Täufers und dessen damit zusammenhängende Einkerkerung durch das 15te Regierungsjahr des Tiberius bestimmt; so ergiebt sich in seinem Evangelium 3, 1 — 4, 14. folgender Fortschritt der Darstellung. Er beginnt die

1) Richtig erklären de Wette und Meyer das ἐπλήρου: „als Johannes im Begriff war (Imperf.), seinen Lauf zu vollenden.“ Wenn dagegen Hilgenfeld das ἐπλήρου gegen Wortsinn und Zusammenhang der Stelle von der Mitte der Laufbahn des Täufers auffaßte, (ähnlich Kühnöl und Olshausen), so erklärt sich dies einfach daraus, daß er den chronologischen Gehalt des Ausdrucks mit Luc. 3. vergleich, an welcher Stelle er ja den ersten Auftritt des Täufers beschrieben meinte.

öffentliche Wirkſamkeit Jeſu mit dem Ende der Wirkſamkeit des Täufers, nämlich ſeiner Einkerkerung und dem, was derſelben unmittelbar vorherging, im 15ten Jahre des Tiberius oder im Jahre 782 3, 1 — 20. Dann bringt er die Erzählung von der Taufe Jeſu in ſeinem 31ſten Lebensalter oder 780, welche er alſo nicht für einen gleich wichtigen Incidenzpunct im Leben Jeſu hält, vgl. S. 198., 3, 21 — 38., und die Erzählung von ſeiner Verſuchung 4, 1 — 13., welche ſich unmittelbar an die Taufe anſchloß 4, 1. vgl. 3, 21. 22., nach, um 4, 14 ff. ſofort den 3, 20. verlaſſenen Faden wieder aufzunehmen, alſo die Wirkſamkeit Jeſu unmittelbar nach der Gefangennahme ſeines Vorläufers darzuſtellen. Und merkwürdiger Weiſe tragen auch die ſynoptiſchen Parallelen zu der letztern Stelle, nämlich Marc. 1, 14. und Matth. 4, 12., dieſelbe Zeitbeſtimmung: *μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην.*

Der hier entwickelte Fortſchritt im Evangelium des Lucas hat übrigens nichts Dunkles und konnte namentlich von Theophilus, dem urſprünglichen Leſer deſſelben, nicht überſehen werden. Denn abgeſehen davon, daß dieſem wenigſtens die Umriſſe der evangeliſchen Geſchichte [1]) nicht fremd geweſen ſein können, ſo deutet Lucas ſelber aufs ſorgfältigſte an, daß die 3, 21—4, 13. von ihm berichtete Reihe von Begebenheiten in eine frühere Zeit als ins 15te Jahr des Tiberius falle. Denn er bemerkt erſtens gleich im Anfang, daß die Taufe Jeſu geſchehen ſei, als er ungefähr 30 Jahre alt war, 3, 23., eine Angabe, welche zuſammengehalten mit ſeinen frühern Daten über die Zeit der Geburt Jeſu, vgl. S. 193., keinen Zweifel darüber ließ, daß ſie etwa 2 Jahre vor dem Luc. 3, 1. erwähnten 15ten Jahre des Tiberius zu ſetzen ſei. Ja das Luc. 3, 23. hinzugefügte *ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος*, welches, wie wir S. 130. geſehen haben, nachträglich geſetzt iſt, um das dreißigjährige Lebensalter Jeſu ausdrücklich auf die Zeit ſeiner Taufe zu beziehen, ſcheint nach ſeiner logiſchen Nothwendigkeit überhaupt nur erklärt werden zu können, wenn man annimmt,

1) Lucas ſagt Ev. 1, 4. ausdrücklich von ihm: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.*

daß Lucas im kurz Vorhergehenden schon von einer spätern Epoche im Leben Jesu (der Gefangennahme des Täufers Luc. 3, 20.) so gesprochen hatte, daß man ohne jenen ausdrücklichen nachträglichen Zusatz die 30 Jahre vielleicht auch auf dieses Datum hätte beziehen können. Und zweitens sagt der Evangelist am Schluß der letzten Erzählung jener Reihe oder der Versuchung Jesu, daß der Teufel ἄχρι καιροῦ [1]) von ihm abgestanden sei, 4, 13., setzt mithin wieder einen längern Zwischenraum zwischen dieser Erzählung und der darauf folgenden 4, 14 ff. So oft wir also auch mit den Angaben des Lucas die Probe machen — die vollständigste Probe wird aber gemacht durch den Verlauf der hier anzustellenden Gesammtuntersuchung — stets dasselbe Resultat, daß auch nach Lucas die Taufe Jesu ins Jahr 780 zu setzen sei.

Hat aber das johanneische Evangelium den äußersten terminus ad quem, Ende des Jahrs 780, geliefert, so giebt das Evangelium des Lucas den äußersten terminus a quo, Februar 780, denn damals war Jesus bereits 30 Jahre alt geworden, da er Februar 750 geboren ist. Folglich muß Jesus zwischen Februar bis Schluß des Jahrs 780 u. c. (oder 27 n. Chr.) von Johannes getauft sein, und hiemit wäre unsere Untersuchung, freilich an Gewißheit viel reicher geworden, zu ihrem Anfange S. 171. zurückgekehrt.

Mit diesem allgemeinen Resultat kann die neutestamentliche Chronologie vollkommen ausreichen. Indeß möchte ich noch als höchst probabel die Ansicht aussprechen, daß Jesus im Sommer oder gar Frühjahr 780 getauft wurde. Denn einerseits dürfte uns Zahl und Beschaffenheit der unterzubringenden Begebenheiten wohl noch ein gut Theil über den Schluß des Jahrs 780 zurückführen, und überdies erscheinen die Winter-

1) Unter der Versuchung des Teufels, welche nach der durch ἄχρι καιροῦ bezeichneten Zeit wieder begann, scheinen unserer synoptischen Anordnung zufolge die Verfolgungen von Seiten der Juden angedeutet zu sein, welche damals über Jesum hereinzubrechen begannen, Joh. 5, 15 u. 16. 17 u. 18 ff. Denn, wie wir bereits gesehen haben und noch mehr sehen werden, so läuft die Rückkehr Jesu nach Galiläa Luc. 4, 14. parallel mit der Joh. 6, 1. erwähnten Reise Jesu.

monate für den Aufenthalt Jesu in der Wüste, in welche er sich bald nach seiner Taufe zurückzog, Luc. 4, 1—12. Parall. als wenig passend. Andrerseits ist wegen Luc. 3, 23. nicht unwahrscheinlich, daß Jesus wenigstens nicht lange nach Zurücklegung seines 30sten Lebensjahres, welches er bereits im Februar erreichte, sich taufen ließ. Vornämlich wird diese Vermuthung ferner durch Luc. 13, 6—9. gestützt, wenn, wie allerdings höchst wahrscheinlich, vgl. u. A. Bengel in seinem Gnomon und Olshausen zu d. St., in τρία ἔτη V. 7. eine Anspielung auf die Länge der Wirksamkeit Jesu bis zu dem Zeitpuncte, da er die hier berichteten Worte sprach — sie wurden aber, siehe unten, im Anfang des Jahrs 783 u. c. gesprochen — enthalten sein sollte. Es will nämlich Christus in der Parabel vom Feigenbaume, der, wenn er auch in Zukunft keine Frucht bringe, abgehauen werden soll, den Inhalt seines Ausspruchs Luc. 13, 5.: ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ἀπολεῖσθε seinen jüdischen Hörern veranschaulichen. Der Feigenbaum, an dem der Herr 3 Jahre vergeblich nach Frucht suchte, ist also unstreitig das jüdische Volk, welches sich durch die Predigt Christi nicht bessern läßt. Der Herr des Weinbergs ist Gott, der Weingärtner (ἀμπελουργός), der ihn um Schonung bittet, Christus. Bei dieser strikten Beziehung der Parabel auf sein persönliches Verhältniß zu dem jüdischen Volke ist kaum denkbar, daß dieselbe nicht auch in Angabe der auf den Feigenbaum verwandten Arbeitsjahre durchscheinen sollte, sonst würde Christus den wirklichen Sinn der Parabel nur verdunkelt haben. Dann hätten wir aber in den τρία ἔτη ein chronologisches Datum, keine bloß der Anschaulichkeit wegen Beispiels halber gesetzte, sogenannte runde Zahl. Unter dieser Voraussetzung werden wir nun freilich die τρία ἔτη nicht in ihrer ganzen Bestimmtheit: grade 3 Jahre, nicht mehr und nicht weniger, zu fassen haben — denn eine Berechnung nach Monaten und Tagen paßte nicht in den Charakter der Parabel — aber sollen wir in ihnen wirklich ein chronologisches Datum anerkennen, so muß dasselbe mindestens 2½ Jahr und darüber bis zu 3 Jahren, sonst würden 2 Jahre — oder höchstens 3½ Jahr und darunter — sonst würde 4 Jahre

gesagt sein — bedeuten. Zählen wir nun mindestens 2½ Jahr von dem Datum jener Rede zurück[1]), denn daß Jesus erst nach dem Februar 780 u. c., in welchem er sein dreißigstes Lebensjahr zurücklegte, getauft sein kann, steht bereits fest, so erhalten wir Sommer oder Frühjahr 780 als die Zeit, in der Jesus getauft und aufgetreten sein muß. Empfohlen wird unsere Ansicht endlich durch die in der alten Kirche verbreitete Meinung, daß Jesus sein Lehramt 3[2]) Jahre verwaltet habe. Denn wäre Jesus erst Ende des Jahrs 780 aufgetreten, so würde er, selbst mit Einschluß der 40 Tage, in welchen er nach seinem Tode seinen Jüngern erschien, Apstg. 1, 3., doch nur 2¼ Jahre und etwas darüber unter diesen lehrend verweilt haben, während, wenn er schon im Sommer oder Frühjahr auftrat, ungefähr die 3 Jahre der Tradition herauskommen.

### 2. Zeit des Auftritts Johannes des Täufers.

Über den Auftritt des Täufers haben uns die Evangelisten kein ausdrückliches chronologisches Datum mitgetheilt, da Luc. 3, 1 u. 2., wie wir gesehen haben, nicht als ein solches zu betrachten ist. Dieser anscheinende Mangel kann uns nicht in Verwunderung setzen, wenn wir bedenken, daß sie das Leben des Täufers gar nicht für sich beschreiben wollten (vgl. was S. 152. über den Geburtsort des Täufers bemerkt ist),

1) Beiläufig bemerke ich, daß ich Jesu Verwünschung des Feigenbaums Marc. 11, 12—14. 20—21. Matth. 21, 18—20., zu einer Zeit, als das Volk der Juden so wenig Frucht brachte, daß es seinen Herrn und Heiland sogar ans Kreuz zu schlagen suchte, welcher Handlung ich mit Neander u. A. eine vorwiegend symbolische Bedeutung beilege, für die endliche Erfüllung der nicht lange vorher bei Lucas a. a. O. bereits ausgesprochenen Drohung, den unfruchtbaren Feigenbaum abzuhauen, ansehe.

2) Damit steht ursprünglich die Tradition gar nicht im Widerspruch, daß Jesus ein Jahr lang gelehrt habe. Es kommt nur darauf an, ob wir seine Lehrthätigkeit von dem Tag seiner Taufe oder von der in derselben eine besondere Epoche bildenden Gefangennahme des Täufers berechnen wollen. In letzterm Falle erhalten wir wirklich eine einjährige Wirksamkeit und 1 bis 2 Monate darüber.

ſondern nur in ſoweit, als es in das Leben Jeſu verflochten war und dieſes zu erläutern und verſtändlich zu machen dienen konnte. Indeß eben aus dieſem Verhältniſſe des Täufers zu Chriſto ergeben ſich einige Anknüpfungspuncte, aus denen ſich mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit über die Zeit auch ſeines erſten Auftritts urtheilen läßt. Denn einerſeits ſteht nach der Ausſage ſämmtlicher Evangeliſten jedenfalls feſt, daß Johannes ſchon einige Zeit in Thätigkeit war, bevor er Jeſum taufte. Wenn alſo die Taufe Jeſu Sommer oder Frühjahr 780 zu ſetzen iſt, ſo muß der Täufer ſchon einige Zeit vor dieſem Termin aufgetreten ſein. Andererſeits dürfte es, zumal wenn die Berückſichtigung des zurückgelegten dreißigſten Lebensjahrs in einer jüdiſchen Sitte gegründet ſein ſollte, nicht unwahrſcheinlich ſein, daß Johannes ebenſo wie Jeſus 30 Jahre alt ſeine öffentliche Wirkſamkeit begann. Unter dieſer Vorausſetzung hätten wir, da Johannes 6 Monate früher als Jeſus, alſo im Auguſt 749 u. c. geboren wurde, ſogar einen ziemlich ſcharf begränzten Zeitraum, innerhalb deſſen ſein Amtsantritt gefallen ſein müßte, nämlich Auguſt 779 bis zum Sommer 780. Indeß wollen wir uns nicht verhehlen, daß im Grunde nur der terminus ad quem deſſelben ganz feſtſteht, und nur ſo viel mit völliger Sicherheit aus der Darſtellung der Evangeliſten hervorzugehen ſcheint, daß der Täufer wenigſtens nicht mehrere Jahre, bevor er Jeſum taufte, aufgetreten ſein kann. Erregte er doch die Aufmerkſamkeit des Sanhedrin ſelbſt erſt noch geraume Zeit ſpäter Joh. 1, 19—27. Sehr beachtungswerth iſt es jedoch, daß kurz nach ſeinem vollendeten 30ſten Lebensjahre, Herbſt (Tiſchri) 779 bis Herbſt (Tiſchri) 780 ein Sabbatsjahr einfiel, welches bei den Juden wegen ſeiner beſondern Heiligkeit und der Ruhe von aller Feldarbeit vorzugsweiſe der religiöſen Betrachtung geweiht, in dem Täufer die gerechte Hoffnung auf einen möglichſt guten Erfolg ſeiner Sendung erregen mußte. Ein ſolches alle 7 Jahre wiederkehrendes Sabbatsjahr nämlich hatte Statt nach 1 Makk. 6, 49. 53. vgl. 20, wo das Ende des ſabbatiſchen Jahrs dem Jahre 150 der ſeleuc. Äre gleichgeſetzt wird, Herbſt 590 bis dahin 591, nach Joſ. Ant. 13, 8. 1. u. 7, 4. vgl. 1 Makk. 16, 14—16.

Herbst 618 bis dahin 619, nach Jos. Ant. 14, 16. 2. u. 15, 1. 2. Herbst 716 bis dahin 717, nach der talmudischen Tradition in dem der Zerstörung Jerusalems voraufgehenden Jahre, also Herbst 821 bis dahin 822 [1]: folglich muß auch 189 Jahre nach dem ersten und 42 Jahre vor dem letzten Datum d. i. Herbst 779 die Feier eines Sabbatsjahrs eingefallen sein. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß Johannes gleich nach zurückgelegtem 30sten Lebensjahre mit dem Anfang des damals einfallenden Sabbatsjahres [2] Herbst 779 u. c. seinen Bußruf begann. Die Taufe Jesu fällt aber jedenfalls mitten in dieses Sabbatsjahr.

## B. Endpunct unsers Zeitraums.

Der Endpunct des hier zu behandelnden Zeitraums ist in dem ihm zugewiesenen evang. Texte ebenfalls doppelt bestimmt, nach dem Texte des Johannes 6, 1 ff. vgl. 5, 1. als Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste, nach dem Texte der Synoptiker Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. Luc. 4, 14. vgl. 3, 20. (dazu S. 200.) als Rückkehr Jesu nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers. Über beide Endpuncte wird besonders zu handeln sein.

### 1. Rückkehr Jesu nach Galiläa von seiner Reise zum Purimfeste.

Man sieht, daß es sich hier um die Bestimmung der Joh. 5, 1. erwähnten, viel besprochenen ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων handelt. Wenn wir aber nur erst den Namen des bei den Evangelisten namenlos gebliebenen Festes wissen, so wird sich einerseits, weil die Juden ihre religiösen Feste an uns bekannten festen Daten feierten, das Datum, und andererseits das Jahr desselben angeben lassen: denn das Joh. 2, 13. erwähnte letzte

1) Vgl. Anger a. a. O. S. 38.

2) Über das Sabbatsjahr, welches stets mit dem Herbste und zwar dem Monat Tischri begann, s. die gesetzlichen Bestimmungen 3 Mos. 15. 5 Mos. 15., ferner Winer u. d. A. Sabbathsjahr, und K. Kranold, De anno Hebraeorum jubilaeo p. 28 sqq.

Paſcha, was unſerer ἑορτή vorausging, fiel, wie wir S. 166. geſehen haben, auf den 15ten Niſan im Jahre 781 u. c.

Bevor wir aber die Gründe dafür entwickeln, daß unter unſerer ἑορτή das Feſt Purim zu verſtehen ſei, wollen wir unterſuchen, wie lange daſſelbe unter der geäußerten Vorausſetzung im Jahre 782 vor dem 15ten Niſan eingefallen ſein muß. Es war nämlich dies Jahr ein Schaltjahr, d. h. es wurde vor dem 1ſten Monat im jüdiſchen Kalender, dem Niſan, ein Veadar oder zweiter Adar eingeſchaltet. Dies geht daraus hervor, daß vom Herbſte 779 bis dahin 780, wie S. 204. gezeigt wurde, ein Sabbatsjahr gefeiert ward. Denn nach der von den Talmudiſten (ſ. darüber den Excurs) berichteten Regel, die auch in der Natur der Sache begründet iſt, ward im Sabbatsjahre nicht eingeſchaltet, und, damit die Ernte nicht noch um einen Monat hinausgeſchoben würde, auch nicht am Ende des jüdiſchen Jahrs, vor deſſen Herbſt (Tiſchri) das Sabbatsjahr zu Ende ging: alſo ward in zwei Jahren hinter einander nicht eingeſchaltet, um ſo nothwendiger vor dem Niſan, welcher dem Sabbatsjahre vorausging, und vor dem Niſan im 2ten Jahre nach vollendetem Sabbatsjahr. Folglich ward vor dem Niſan 779 u. c. ein Veadar eingeſchaltet, und dann wieder vor dem Niſan 782. — Das Purimfeſt [1]), an welchem die einſtmalige Rettung der Juden durch die Eſther und Mardochai im Perſerlande gefeiert wurde, ſollte im Hinblick auf die ihm zum Grunde liegenden hiſtoriſchen Thatſachen

1) Hebräiſch heißt das Feſt פּוּרִים Eſth. 9, 26. 29. 32. oder יְמֵי הַפּוּרִים Eſth. 9, 28. Dieſer Name wird Eſth. 9, 26. abgeleitet von פּוּר = גּוֹרָל Loos, was wahrſcheinlich aus dem Perſiſchen, ſ. die Lexica, zu erklären iſt. Die LXX überſetzen פּוּרִים durch φουρὰι als indeclinabile Eſth. 9, 26. 28. 29., was aber ſchwerlich als alter Schreibfehler für φουραὶ anzuſehen iſt, da Joſephus ebenfalls Ant. 11, 6. 13. ἡμέρας φρουραίους hat, und nur der lateiniſche Interpret die Correction Phuraea giebt. Indem man פּוּרִים durch φρουραὶ (das α entſpricht der aramäiſchen Pluralendung יָא־) wiedergab, combinirte man es vielmehr wahrſcheinlich mit der hebr. Wurzel פרר (zerbrechen) und פרור Stück = portio, Theil oder Loos. Der andere griechiſche Name iſt ἡ ἡμέρα Μαρδοχαϊκὴ 2 Makk. 15, 37. Der Name Hamansfeſt wird bei den Juden nicht gehört.

Esth. 9, 17. 18. am 14ten und 15ten Adar Esth. 9, 21. begangen werden, vgl. Jos. Ant. 11, 6. 13. Es fragt sich aber, welcher von den beiden Adaren der eigentliche Sitz des Purimfestes im Schaltjahre war.

Gewöhnlich [1]) lautet die Antwort einfach dahin, daß im Schaltjahre ein doppeltes Purim gefeiert sei, im Adar und Veadar, von denen das erste das kleine (קטן), das zweite das große (גדול) geheißen habe. Indeß wird bei dieser Angabe nicht sorgfältig genug zwischen den verschiedenen Entwicklungszeiten dieses Festes unterschieden. Daß im zweiten oder dritten Jahrhunderte nach Christi Geburt ein doppeltes Purim gefeiert wurde, läßt sich, wie ich glaube, allerdings mit Stellen aus dem Talmud belegen; allein aus ebendemselben folgt, wie wir gleich sehen werden, daß es damals eine noch ganz junge Einrichtung war, die schwerlich bis zu den Zeiten Christi hinaufreichen möchte. In dem Buche Esther wird sie auch noch gar nicht erwähnt. Und wenn die 85 Ältesten gegen die einfache Anordnung des Purim wie gegen eine ungesetzliche Neuerung geeifert haben sollen, s. Lightfoot zu Joh. 10, 22., so läßt es sich wohl kaum denken, daß man ein zweites, gleiches Fest schon so bald wird angeordnet haben. Bei unserer Untersuchung wäre diese Vorfrage indeß von geringer Bedeutung, wenn wir voraussetzen wollten, daß Jesus, falls es damals schon zwei Purim gab, jedenfalls zu dem wichtigern nach Jerusalem gereis't sein werde.

Wir gehen zu der schwierigern Frage über, in welchem der beiden Adare ursprünglich das Fest Purim im Schaltjahre gefeiert sei. Das ursprüngliche Fest wird dann wenigstens zur Zeit Christi auch noch das wichtigere gewesen sein. Von nicht geringem Einfluß bei dieser Untersuchung ist die Entscheidung darüber, wo der Schaltmonat seinen eigentlichen Sitz gehabt habe, im Adar oder Veadar; denn es unterliegt kaum einem

1) Schickart, Purim sive bacchanalia Judaeorum. Tub. 1684., abgedruckt in den Crit. sacris ed. Amstelod. tom. II. p. 1183 sqq. Buxtorf, Synagoga Judaica (4te Ausg.) p. 553 sqq. Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis Hebraeae p. 469—471. Vgl. Winer u. d. A. Purim.

Zweifel, daß das Purim ursprünglich nicht in den Schaltmonat Adar gelegt ist, sondern in den Adar, in welchem es auch im gemeinen Jahre gefeiert wurde. Winer[1]), Wurm[2]), Anger[3]) u. A. geben an, daß der Veadar dieser Schaltmonat gewesen sei, wie es scheint, vorzugsweise durch den Namen וְאָדָר (und noch ein Adar, der, so meint man dann, zu dem bereits vollendeten Jahre hinzugefügt sei) oder אֲדָר שֵׁנִי (zweiter Adar) dazu verleitet. Richtig bemerkt dagegen Ideler[4]): „Der eigentliche Schaltmonat ist aber nicht, wie manche Chronologen irrig glauben, der Veadar, sondern der erste Adar, wie schon aus dem Umstande erhellet, daß das Purimfest, welches auf den Adar trifft, im Schaltjahr im Veadar gefeiert wird." Weiter begründet dieser Gelehrte indeß seine Ansicht nicht: was er aber über den Sitz des Purimfestes bemerkt, wollen wir sogleich unten aus den ältesten Schriften des Talmud bestätigen. Außerdem spricht augenscheinlich für den ersten Adar als den Sitz des Schaltmonats, daß dieser allein 30 Tage zählt, während der Veadar wie der Adar im gemeinen Jahre 29[5]) Tage hat. Folgendes sind die Beweisstellen des Talmud, aus welcher Quelle hier allein entschieden werden kann. Der älteste Theil des Talmud, die Mischna, nach Zunz[6]) etwa um 200 n. Ch. verfaßt, giebt tract. מגלה cap. I.[7]) den Unterschied

1) Realwörterb. u. d. A. Jahr.
2) Bengels Archiv II. S. 262 ff.
3) De temporum in Actis apost. ratione p. 32.
4) Handb. der Chronologie I. S. 539. vgl. S. 565.
5) Ideler a. a. O. S. 565. vgl. S. 540. Gemar. Hierosolymit. tract. מגלה c. I. §. 7. לעולם אדר סמוך לניסן חסר: Semper Adar, qui est proximus Nisan, est deficiens.
6) Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 50.
7) קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגלה ומתנות לאביונים. Die Worte von אין בין sind am wenigsten mißverständlich; sie können nur bedeuten: „Es ist kein Unterschied zwischen dem ersten Adar und dem zweiten Adar, ausgenommen das Lesen der Megillah und die Gaben für die Armen." Im Zusammenhange mit diesen völlig klaren Worten kann das Vorhergehende nur bedeuten: „Hat man die Megillah im ersten

zwischen dem ersten und zweiten Adar dahin an, daß beide Monate sich ganz gleich ständen, ausgenommen, daß nur im zweiten Adar das Buch Esther (die מְגִלָּה) gelesen und den Armen Gaben gegeben seien. In letztern beiden Stücken bestand aber die Feier des Purim. Folglich wird Purim hier in den zweiten Adar gesetzt und vom ersten ausgeschlossen. Die Hauptstelle der Mischna über den Sitz der Einschaltung findet sich tract. עדיות cap. 7. §. 7.; übersetzt lautet sie [1]): „Sie bezeugten, daß man den ganzen Adar hindurch das Jahr einschalten dürfe, da man sonst gesagt, es gelte nur bis Purim (bis zum 14ten Adar). Sie bezeugten, daß man das Jahr bedingungsweise einschalten dürfe.“ Zur Erklärung wird hinzugefügt, daß die Sanhedristen einst bei Abwesenheit ihres Nasi Gamaliel das Jahr eingeschaltet hätten unter der Bedingung, daß es von diesem bei seiner Rückkunft gebilligt würde: was auch geschehen sei. Aus jener Stelle lernen wir Mehreres, und zwar: 1) daß der Sitz der Einschaltung unstreitig der erste Adar war, und man damals noch bis Purim d. i. vor dem 14ten Adar einzuschalten pflegte, d. h. erklärte, daß der laufende Monat ein Schaltmonat sein solle: bis Purim augenscheinlich deßhalb, um kein doppeltes Purim begehen zu müssen; und 2) daß sich damals bereits aus kalendarischen Rücksichten, nämlich der Sicherheit der Einschaltung wegen, die Neigung zeigte, ein doppeltes Purim zu feiern. Denn einzelne Rabbinen vertheidigten einerseits schon die Ansicht, daß man im ganzen Adar d. i. mit Ausnahme seines letzten Tags, der als רֹאשׁ קֹדֶשׁ schon zum folgenden Monat gehörte, also zu einer Zeit, in welcher

---

Adar gelesen (in der Meinung natürlich, daß das Mal kein Monat einzuschalten sei), und wird dann erst die Einschaltung vorgenommen, so lies't man sie dennoch im zweiten Adar“, d. h. das Lesen der Megillah ist für den zweiten Adar so wesentlich, daß es bei einem solchen Zufall selbst wiederholt werden muß. Denn die Regel kann nicht ausgesprochen sein, daß auch im ersten Adar die Megillah gelesen werden solle, weil das Gegentheil davon sofort von אין בין an ausdrücklich bevorwortet wird.

1) הן העידו שמעבירין את השנה בכל אדר שהיו אומרים עד הפורים. הן העידו שמעבירין את השנה על תנאי.

Purim bereits vorüber war, einſchalten dürfe, und andrerſeits erklärten ſie, daß die Einſchaltung bedingungsweiſe vorgenommen werden könne, was, da die Bedingung nicht realiſirt zu werden brauchte, ebenfalls zu einem doppelten Purim führen mußte. Beſtätigungen des hier Geſagten, nur daß bereits eine weitere Entwicklung der in der Miſchna geäußerten Principien ſichtbar wird, finden wir ferner in den Toſafta, Zuſätzen zur Miſchna, welche nach Zunz a. a. O. nur kurze Zeit ſpäter verfaßt wurden. Es heißt Toſafta רֹאשׁ הַשָּׁנָה c. 1. §. 10. ausdrücklich, daß das Purim im zweiten [1]) Adar gefeiert wurde. Die oben aus der Miſchna tract. מְגִלָּה mitgetheilte Stelle wird Toſafta מְגִלָּה c. 1. §. 3. dagegen ſchon etwas anders gewandt, wenn als Grund hinzugefügt wird: „Denn [2]) alle Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden auch im erſten Adar beobachtet.“ Das Leſen der Megillah im erſten Adar wird alſo hier als Regel angenommen, während es dort nur als Ausnahme erſcheint. Doch wird ſofort hinzugefügt, daß Rabbi Elieſer, der Sohn des Rabbi Joſe, gegen das doppelte Leſen der Megillah war, indem derſelbe den Grundſatz feſthielt: „Alle Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden nicht im erſten Adar beobachtet, ausgenommen die Trauer und das Faſten (es iſt das Faſten der Eſther am 13ten Adar gemeint), welche in beiden beobachtet werden.“ Über das Verhältniß der beiden Adare und den Sitz der Einſchaltung ſtritten die Rabbinen ſehr eifrig, wie Gemar. Hierosolymit. tract. מְגִלָּה c. 1. §. 7. berichtet wird. Wir wollen hier nur folgende zwei Stellen der Gemara citiren. Rabbi Abau ſagt im Namen von Rabbi Elieſer [3]): „In allen Jahren iſt das Schaltjahr dem gemeinen Jahre gleich:

---

1) רבי התקין שידון יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים: Rabi constituit, ut egrederentur (legati Synedrii) etiam in Adar secundo propter Purim.

2) שכל מצות שנוהגות באדר השני נוהגות באדר הראשון.

3) בכל שנה ושנה הקיש שנה שהיא מעוברת לשנה שאינה מעוברת מה שנה שאינה מעוברת אדר סמוך לניסן. אף שנה שהיא מעוברת אדר סמוך לניסן.

wie im gemeinen Jahre der Adar dem Monat Nisan zunächst ist, so ist im Schaltjahre der Adar dem Monat Nisan zunächst." Ferner Rabbi Simeon, der Sohn Gamaliels, sagt [1]): „Die Gebote, welche im zweiten Adar beobachtet werden, werden im ersten Adar nicht beobachtet, ausgenommen die Trauer und das Fasten, was in beiden gleich ist." — Diese Stellen werden zum Erweis genügen, daß Jesus, falls er das Purim im Jahre 782 u. c. in Jerusalem gefeiert hat, daselbst am 14ten Beadar verweilt haben muß.

Aber ist unter der ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων Joh. 5, 1. auch wirklich das Fest Purim [2]) gemeint? Exegetisch und kritisch steht das Resultat fest, daß der Artikel ἡ, welchen einzelne codd., s. Schulz und Lachmann, vor ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bieten, spätere Correctur ist. Man hätte daher um so weniger leugnen sollen, daß Johannes sein Fest in unserer Tex-

---

1) מצות חכונהות באדר חשני אינן נוגהות באדר הראשון חוץ מן הסמר ומן התענית שהן שוין בזה ובזה.

2) Die Geschichte der Exegese unserer Stelle s. bei Wolf in s. Curis, Köcher in s. Analectis, bei Kühnöl, Lampe in ihren Commentaren und namentlich bei Lücke in seinem Commentare 3te Ausg. zu d. St. Fast alle möglichen Feste sind seit alter Zeit herbeigezogen, Pascha, Pfingsten, Laubhütten, Fest der Tempelweihe, Purim. Indeß hat man in der neusten Zeit unter diesen Festen gewöhnlich nur an das Pascha oder an Purim gedacht. Vertreter der ersten Ansicht sind neuerdings Paulus und Hengstenberg (Christologie II. S. 561 ff.) geworden, gegen letztern vgl. Lücke a. a. O. Dagegen hat die zweite Ansicht entschieden die meisten Freunde. Nach dem Vorgange von Keppler, Petavius, Lamy (Apparatus chronologicus P. II. c. 6. §. 2.) ward sie vertheidigt von Hug (Einleitung ins N. T. II. S. 227 ff.), Lücke (Comment. 1ste Ausg.), Tholuck, Olshausen, Neander, Krabbe, Winer, Jakobi, Ebrard u. A., am ausführlichsten und gründlichsten vielleicht von Anger de temp. in Act. ap. ratione p. 23 — 28. Diesen beiden hat sich die dritte Ansicht zur Seite gestellt, daß das johanneische Fest nicht mehr mit Sicherheit bestimmt werden könne, vertreten von Lücke (3te Ausg.), Schweizer u. A., von denen jener mit großem Scharfsinne nachzuweisen sucht, daß der Evangelist das Fest nicht nennen wollte, und dieser annimmt, daß er es nicht nennen konnte, weil er es vergessen hatte.

testelle nicht unmittelbar als ein bestimmtes Fest bezeichnet habe. Aus diesem Grunde sind alle Hypothesen zu verwerfen, welche und sofern sie aus der Bezeichnung des Festes ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. auf ein bestimmtes Fest schließen. Dahin gehört Hug, wenn er das τῶν Ἰουδαίων pressend, unter seinen Gründen für das Purimfest auch den aufführt, daß das Judenfest am leichtesten von diesem verstanden werden könne. Gegen diese Verirrung hätte schon die Beobachtung schützen sollen, daß Johannes diesen Beisatz auch bei andern Festen 2, 13. 6, 4. 7, 2. 11, 55. gemacht hat. Dahin gehören aber namentlich auch die, welche trotz des fehlenden Artikels die ἑορτή von dem Feste schlechthin, und nun von einem der drei großen Feste, also entweder von Pascha oder Pfingsten oder Laubhütten deuten. Solche Willkühr konnte natürlich keine Einstimmigkeit erzeugen. Ein Fest schlechthin kennt Johannes, an dessen Bezeichnungsweise man sich hier doch allein [1]) halten mußte, überhaupt nicht. Überall, wo er des Pascha Erwähnung thut, 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1. 13, 1., gebraucht er den eigentlichen Namen τὸ πάσχα, und selbst den mit dem Artikel versehenen Ausdruck ἡ ἑορτή wendet er für dieses Fest nur da an, wo seine specielle Beziehung aus dem Vorhergehenden ganz klar ist 4, 45. vgl. 2, 23. 11, 56. 12, 12. So wird auch Laubhütten 7, 2. mit seinem Namen, ἡ σκηνοπηγία genannt; erst später 7, 8. 10. 11. 14., nachdem jedes Mißverständniß abgeschnitten war, tritt dafür die rückweisende Bezeichnung ἡ ἑορτή auf. Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Pfingsten das dritte von den großen jüdischen Festen, von Johannes mit Namen genannt wäre, wenn der Evangelist es überhaupt erwähnt hätte. Wenn daher das Joh. 5, 1. unbestimmt gelassene jüdische Fest weder aus dem Zusammenhang des johanneischen Evangeliums noch aus den Parallelen der Synoptiker näher bestimmt werden kann, so wird uns der

1) Lücke und Anger haben übrigens gegen Paulus a. a. O. auch nachgewiesen, daß selbst die synoptischen Evangelien nur ἡ ἑορτή, und zwar unter der für das johanneische Evangelium entwickelten Bedingung, nie aber ἑορτὴ ohne Artikel zur unmittelbaren Bezeichnung des Pascha setzen.

Name desselben in der That verborgen bleiben. So weit müssen wir den Vertheidigern der S. 211. Note 2. erwähnten dritten Ansicht unbedingt beitreten. Indeß glaube ich, daß wir so viele, zu demselben Ziel zusammenstimmende, anderweitige Data haben, daß wir jenes ungenannte Fest eben so zuverlässig kennen, als wenn es ausdrücklich bei Namen genannt wäre. Im Folgenden werde ich sofort die Gründe angeben, die nach meiner Ansicht nicht an das Pascha oder ein anderes jüdisches Fest, sondern an das Fest Purim zu denken nöthigen.

1) Was die Bezeichnung des Festes ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. (ohne Artikel) anlangt, so deutet dieselbe, an sich betrachtet, wie wir gesehen haben, weder auf das Pascha und ein anderes jüdisches Fest, noch auf das Purim hin, sondern bedeutet ein Fest, unbestimmt welches, kann mithin an sich jedes [1]) jüdische Fest bedeuten. Nicht so im Sprachgebrauch und Bezeichnungssystem des johanneischen Evangeliums, welches hier unstreitig normirend ist. Hätte Johannes nämlich eins der drei großen Feste gemeint, so würde er es, wie wir oben erörterten, ausdrücklich genannt haben. Im besondern Sinne gilt dies noch vom Pascha, weil er nach diesem, mit dessen Monat (Nisan) der Anfang des jüdischen Kirchenjahrs zusammenfiel, seine Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu augenscheinlich ordnet, vgl. unsere Einleit. S. 25. Aber auch das Fest der Tempelweihe hat er 10, 22. bei Namen genannt. Die Consequenz in der Bezeichnung und ihren Gründen hätte also auch hier eine namentliche Nennung desselben erfordert, falls es hier gemeint wäre. Also bleibt, wenn man die johanneische Art, die jüdischen Feste zu bezeichnen, zu Joh. 5, 1. vergleicht, unter den eigentlichen Festen fast nur noch Purim als dasjenige Fest übrig, welches unter unserer ἑορτὴ verstanden werden kann. Während daher die ἑορτὴ an der Stelle selber unbestimmt [2]) gelassen ist, ist sie eben deßwegen im Zu-

1) Aus letzterm Grunde konnte Josephus selbst das Pascha bloß als πάτριος ἑορτὴ bezeichnen. Ant. 20, 6, 2. vgl. de bell. Jud. 2, 12. 6.

2) Die Sicherheit dieses Resultats dürfte Nichts verlieren, wenn wir auch nicht mehr ermitteln könnten, warum der Evangelist seinen Lesern gegenüber gerade dies Fest Purim nicht bei Namen genannt

sammenhang des ganzen johanneischen Bezeichnungssystems keineswegs unbestimmt geblieben.

Eine augenfällige Bestätigung unserer Annahme geben 2) die Worte, welche Jesus auf seiner letzten Reise durch Samarien zu seinen Jüngern gesprochen hatte Joh. 4, 35.: *Οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη.* Freilich fassen Lücke, de Wette u. A. die Worte *ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται* als sprüchwörtliche Redensart, in dem Sinne: in 4 Monaten, von der Aussaat an gerechnet, pflegt die Ernte zu kommen, indem sie wegen des das Sprüchwort einführenden *λέγετε* auf Matth. 16, 2. hinweisen. Dann würde hier aber, wie Lücke sagt, kaum ein chronologisches Datum anzuerkennen sein, da ein solches Sprüchwort in der That zu jeder Zeit und an jedem Orte gesprochen werden konnte. Indeß dürften auch abgesehen von dem Gegengrunde, welchen Meyer urgirt, daß dies oder ein ähnliches Sprüchwort gegenwärtig nicht mehr vorliege, was ja nur zufällig sein könnte, ausreichende Gründe dasein, welche jene Auffassung unserer Stelle als irrig darthun. Rücksichtlich des *λέγετε* ist natürlich nur bewiesen, daß es sprüchwörtlich verstanden werden könne, nicht aber, daß es das müsse. Es kommt also Alles auf den Zusammenhang an, in welchem sich dasselbe an unserer Stelle befindet. Dieser scheint mir aber gegen die Annahme eines Sprüchworts durchaus zu streiten.

---

habe. Indeß scheint mir Anger schon ganz das Richtige getroffen zu haben, wenn er a. a. O. S. 27. 28. sagt: Sin de Estheris festo cogitaveris, neque difficultatibus illis tua laborabit sententia et idoneam videbis causam, cur evangelista propria hanc solennitatem appellatione non insigniverit. Nam quum reliqua, quae commemoravit, festa vel Graecis magis cognita essent, quorum in usum Joannes evangelium scripsisse videtur (ut pascha et scenopegia, quippe quae essent ex magnis Judaeorum festis), vel Graecis vocarentur nominibus (ut σκηνοπηγία et ἐγκαίνια), neutrum Estheris diebus competit, et minus notis, et vocabulo, cui aures Graecae assuetae non erant, dictis; appellatione enim insigniebatur τῶν φρουραί vel φουραί vel τῆς Μαρδοχαικῆς ἡμέρας.

Darauf will ich freilich kein großes Gewicht legen, daß das τετράμηνος dann selbst einen archäologischen Anstoß zu gewähren scheint. Denn da der Anfang der Ernte gewiß als mit dem 16ten Nisan zusammenfallend gedacht ist, an welchem die Ernte mit Darbringung der Erstlingsgarbe 3 Mos. 23, 10 ff. 5 Mos. 16, 9. gesetzlich eröffnet wurde, so dürften nach den von Lightfoot zu u. St. und zu Matth. 12, 1. gesammelten talmudischen Stellen und den Aussagen neuerer Reisender über die Zeit der Aussaat des Getreides (im Monat Marcheschvan [1]) zwischen Ernte und Aussaat durchschnittlich nicht vier, sondern sechs oder sieben Monate verstrichen sein. Wenn ich aber die 4 Monate, die man zur Noth vom Schluß der Aussaat bis zum Anfang der Ernte rechnen könnte, nicht als entschieden irrig zu bezeichnen wage, so ist der Grund davon einerseits unsere zu diesem Grade von Entschiedenheit nicht zureichende Kenntniß der Temperaturverhältnisse des damaligen Palästina, und andrerseits die Notiz in einzelnen talmudischen Stellen [2]), daß sich die Saatzeit von Tischri an bis in die Mitte des Monats Kislev hineingezogen haben soll. Dagegen muß ich das betonen, daß die Gegner bei ihrer Auffassung der bis jetzt unerwiesenen Hypothese bedürfen, daß der Zwischenraum zwischen Aussaat und Ernte um die Zeit Jesu durchschnittlich die erwähnten vier Monate gedauert habe. Ferner müßte das Sprüchwort nun gelautet haben: ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται, „es sind noch 4 Monate, und dann kommt

1) Auch Targ. Jonath. 5 Mos. 1, 14. 28, 12. wird der Frühregen, welcher der Aussaat der Winterfrucht zu folgen pflegte, in den Marcheschvan verlegt. Von Ägypten, das rücksichtlich seiner Temperatur von Palästina nicht sehr verschieden gewesen sein kann, sagt Plinius N. H. VII. 7.: in Aegypto sexto a satu mense hordeum, frumenta (Waizen) septimo metuntur. Gut handelt hierüber Sal. v. Til de vero tempore sabbati deuteroprooti p. 69 sqq.

2) Namentlich s. die bereits von Lightfoot zu Joh. 4, 35. mitgetheilte Stelle aus Bava Mezia fol. 106. 2., welche 6 Jahrszeiten zu je 2 Monaten annimmt und den Zeitraum von der Hälfte des Tischri bis zur Hälfte des Kislev als erste Jahrszeit oder Zeit der Aussaat bezeichnet. Doch zweifelt auch Lücke, ob diese Eintheilung alt genug sei, um hier Anwendung zu finden.

die Ernte.“ Allein ich fürchte, daß ein ſolches ganz unverſtändlich geblieben wäre, da der terminus a quo des τετράμηνος, die Zeit der Ausſaat, auch mit keinem Worte angedeutet iſt. Dieſes war aber, wie ich glaube, um ſo nöthiger, als das ἔτι [1]) „noch“ ebenfalls wieder auf einen beſtimmten terminus a quo, welcher alſo wohl mit der damaligen Reiſe Jeſu durch Samarien zuſammenfällt, hinweiſt, vgl. Anger a. a. O. S. 25. Irre ich nicht, ſo hätte der Verſtändlichkeit wegen bei dieſer Faſſung des Satzes nothwendig eine Zeitbeſtimmung, wie πληρωθέντος τοῦ ἀροτοῦ, voraufgehen müſſen: „Pflegt Ihr nicht zu ſagen, wenn die Saatzeit zu Ende iſt: noch ſind 4 Monate, bis die Ernte kommt?“ Aus einem ähnlichen Grunde iſt ja auch Matth. 16, 2. die Zeitbeſtimmung ὀψίας γενομένης hinzugefügt. Endlich ſelbſt wenn in den Worten ἔτι τετράμηνός ἐστι u. ſ. w. ein Sprüchwort anzuerkennen wäre, ſo würde doch aus dem ἤδη am Schluſſe von Joh. 4, 35. erhellen, daß daſſelbe 4 Monate vor der Ernte geſprochen wäre. Denn der Zuſammenhang des Verſes würde dann folgender ſein: „Im Sprüchwort heißt es: noch ſind 4 Monate und dann kommt erſt die Ernte. Doch ſage ich Euch: hebet Eure Augen auf und ſchauet die Länder, daß ſie ſchon jetzt, d. i. nicht erſt in 4 Monaten zur Ernte reif ſind.“ Iſt nun die vorſtehende Argumentation richtig, ſo haben wir Joh. 4, 35. ein wichtiges chronologiſches Datum, und die Reiſe Jeſu durch Samarien, während welcher er jene Worte ſprach, fällt 4 Monate vor dem θερισμός oder dem 16ten Niſan, alſo, wenn vor dem Niſan 782 nicht eingeſchaltet wäre, in den Monat Kisleb, da aber nach S. 206. damals ein zweiter Adar eingeſchaltet wurde, in den darauf folgenden Monat oder Thebet und nach der Zeit, da das Feſt der Tempelweihe (25. Kisleb) gefeiert wurde, ſo daß Joh. 5, 1. auch aus dieſem Grunde nicht an dieſes jüdiſche Feſt gedacht werden kann. Das nächſte jüdiſche Feſt, zu wel-

1) Dieſes ἔτι hat ſchon in alter Zeit Anſtoß erregt; darum die Auslaſſung deſſelben in einzelnen codd., ſ. die Ausgabe des N. T. von Schulz.

chem Jesus reisen konnte, war also Purim, welches in dem damaligen Schaltjahre auf den 14ten Veadar fiel, und so ergiebt sich schon von vorn herein die Vermuthung als höchst wahrscheinlich, daß dieses Joh. 5, 1. verstanden werden müsse. Die Vermuthung wird zur Gewißheit, wenn man erwägt einerseits, daß, falls die ἑορτὴ v. Ἰουδ. nicht das Purim, also, da sie schon kraft unserer früheren Erörterung kein Pascha sein kann, ein Fest nach dem Pascha sein sollte, daß dann nach johanneischer Sitte vor demselben nothwendig noch der Ablauf dieses Pascha, obwohl es Jesus nicht besucht hätte, vgl. Joh. 6, 4., erwähnt sein müßte, und andrerseits; daß unmittelbar nach der Erzählung der Rückkehr Jesu von der ἑορτή das Paschafest ausdrücklich als nahe bevorstehend angegeben wird Joh. 6, 4. [1]).

3) Es ist vielfach mit Recht als unwahrscheinlich bezeichnet, daß Jesus während seiner öffentlichen messianischen Laufbahn 1½ Jahr lang nicht in Jerusalem gewesen sein sollte; was doch herauskommt, wenn unter der ἑορτή Joh. 5, 1. ein Pascha zu verstehen wäre, da er zum nächsten Pascha in Galiläa blieb Joh. 6, 4. und erst zum darauf folgenden Laubhüttenfeste Joh. 7, 2. wieder nach Jerusalem reiste.

4) Nicht minder unwahrscheinlich ist es, daß der Evangelist Johannes über einen Zeitraum von beinahe einem ganzen Jahre der Lehrthätigkeit Jesu, selbst innerhalb der Schranken seiner Geschichtschreibung, kein einziges Wort sollte zu berichten gehabt haben. Denn wenn 5, 1. ein Pascha zu verstehen ist, so fällt Alles, was Cap. 5. erzählt wird, in die Zeit dieses Pascha. Die galiläische Reise, von welcher im Anfang von Cap. 6. die Rede ist, fällt wegen 6, 4. aber wiederum in die Zeit kurz vor einem Pascha. — Bei einer unbefangenen Betrachtung dürfte indeß im Zusammenhang des johanneischen Textes auch ausdrücklich angedeutet sein, daß jene galiläische Reise sehr bald nach dem, was an jenem ungenannten Feste geschehen war, eingetreten sein müsse. Es heißt ja 6, 1.: Darauf (μετὰ ταῦτα) ging Jesus nach Peräa, d. i. nach-

1) Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

dem ſich das Cap. 5. Beſchriebene an jenem Sabbate 5, 9. 16. zur Zeit des Feſtes ereignet hatte. Kann man es für wahrſcheinlich halten, daß dieſes μετὰ ταῦτα einen Zeitraum von einem Jahre umfaſſen ſollte, zumal da der Evangeliſt 5, 16 u. 18. ausdrücklich erwähnt, daß die Juden ſchon zur Zeit jenes Feſtes Jeſu nach dem Leben trachteten: was, ſo muß der Leſer vermuthen, denſelben doch um ſo eiliger aus der dortigen Gegend entfernt haben wird? Wenn die gegneriſche Anſicht Recht hätte, ſo wäre hier eine Inconcinnität der Darſtellung anzunehmen, für die ich aus dem ganzen Evangelium kein nur irgend analoges Beiſpiel anzuführen wüßte.

5) Werfen wir unſern Blick auf die Synoptiker, ſo entſpricht die Reiſe Jeſu Joh. 6, 1., wie wir geſehen haben, ſeiner Rückkehr nach Galiläa Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. Luc. 4, 14. Unter der Vorausſetzung nun, daß Joh. 5, 1. ein Paſcha gemeint ſei, wird einerſeits zwiſchen Johannes und den Synoptikern ſelbſt im Großen und Ganzen aller Synchronismus aufgehoben. Denn da bei Johannes 6, 4. noch ein Paſcha erwähnt wird, ſo verfloſſen nach dieſem Evangeliſten dann noch zwei Jahre der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, während die Synoptiker nur ein Jahr haben. Andrerſeits berichten die letztern ſchon einige Wochen nach ſeiner Ankunft in Galiläa die Geſchichte von dem Ährenraufen der Jünger Marc. 2, 23 ff. Luc. 6, 1 ff. Matth. 12, 1 ff., was uns zugeſtandener Maaßen in die Zeit des Paſcha führt, ganz ſo, wie Joh. 6, 4.

6) Jeſus wurde am Paſcha 783 u. c. gekreuzigt, in welchem Jahre der 15te Niſan wirklich auf den Freitag fiel. Da aber das Joh. 2, 13. erwähnte Paſcha ins Jahr 781 zu ſetzen iſt, ſo kann bis dahin nur noch ein Paſcha vorkommen, welches Joh. 6, 4. erwähnt wird. Folglich kann die ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. Joh. 5, 1. einerſeits kein Paſcha ſein und muß andrerſeits vor dem Paſcha 782 fallen. Da dieſelbe aber wegen Joh. 4, 35. erſt nach dem Feſt der Tempelweihe, alſo zwiſchen Tempelweihe und Paſcha, eingefallen iſt, ſo bleibt Nichts übrig, als daß ſie das Feſt Purim geweſen ſei.

7) Vergleichen wir die Worte Joh. 5, 9.: „Es war aber Sabbat an jenem Tage“ mit Joh. 5, 1., ſo dürfte die natür-

lichste Auslegung gewiß die sein, daß das ungenannte Fest, welches Jesus damals besuchte, auf einen Sabbat gefallen sei. Nun fiel der 15te Nisan im Jahre 782 auf den 18ten April, einen Montag. Da der Veadar 29 Tage hat, so gelangen wir zum Datum des Purimfestes oder zum 14ten Veadar, wenn wir 30 Tage vom 15ten Nisan subtrahiren. Folglich fiel das Purimfest im Jahre 782 wirklich auf einen Sonnabend, und zwar auf den 19ten März. Weiter fiel in diesem ganzen Jahre kein Fest auf den Sonnabend. Umgekehrt ist der im johanneischen Evangelium angegebene Tag des Purimfestes wieder ein schlagender Beweis dafür, daß dasselbe von uns richtig ins Jahr 782 gesetzt sei. Übrigens hat schon Lamy [1]) aus dem Tage des Purimfestes ebenso, wie wir argumentirt. Indeß hat er ein falsches Jahr, indem er sein Purim 3 Jahre später, ins Jahr 785 u. c. oder 32 n. Ch. verlegt, in welchem der 15te Nisan allerdings wieder auf einen Montag, also Purim auf einen Sabbat gefallen ist. Hengstenberg führt indeß a. a. O. S. 568. unter den Gründen, welche gegen das Purim sprechen sollen, grade den auf, daß Purim nie habe auf den Sabbat fallen können. Des Beweises wegen beruft er sich auf Reland, antiqq. sacr. IV. 9. und Schickard, de festo Purim. Indeß ist bei dieser Behauptung zwischen Späterm und Früherm nicht kritisch unterschieden. In dem gegenwärtigen Festkalender der Juden kann der 14te Adar und im Schaltjahre der 14te Veadar allerdings nie auf einen Sonnabend fallen; was aber damit zusammenhängt, daß der 15te Nisan auch nicht mehr auf einen Montag, s. Idelers Handbuch I. S. 561., fallen kann. Eine ähnliche Kalenderänderung ist es, wenn der 15te Nisan jetzt auch nicht mehr auf einen Freitag treffen kann, während Christus noch am 15ten Nisan, einem Freitage, gekreuzigt wurde. Merkwürdig ist die Übergangsperiode, welche hier die Mischna darstellt. Zu ihrer Zeit konnte der 14te Adar noch ein Sonnabend [2]) sein, aber man pflegte das Lesen der Megillah dann

1) Commentarius in harmoniam quatuor evangeliorum p. 271.

2) Tract. מגלה c. 1. §. 2. חל להיות בשבת כפרים ועיירות גדולות מקדימין ליום הכניסה ומקפות חומה למחר. d. i. „wenn

auf einen andern Tag zu verschieben. Man vgl. dazu die Schulansichten der Rabbinen Gemar. Hierosolym. cap. 1. Bei Fixirung eines neuen Kalenders ward der 14te Adar endlich so gelegt, daß er nie auf einen Sabbat treffen konnte.

Aus diesen vielen Gründen dürfte es wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daß unter dem ungenannten Feste Joh. 5, 1. das Purim am 14ten Veadar im Jahre 782 u. c. zu verstehen sei. Hören wir, bevor wir abschließen, auf einige Einwendungen, die wir bis jetzt noch nicht berücksichtigt haben. Wenn Hengstenberg a. a. O. unter jenem Feste ein Pascha verstanden wissen will, so liegt für ihn nach dem Vorgange mancher Kirchenväter, namentlich von Theodoret, augenscheinlich der bedeutendste Grund in der Weissagung Dan. 9, 27. Denn die dort erwähnte halbe Jahrwoche oder 3½ Jahr glaubt er mit Hävernick u. A. von einer 3½ jährigen öffentlichen Wirksamkeit des Messias Jesus verstehen zu müssen. Allein wie wir hier die Irrigkeit seines Schlusses dargethan zu haben glauben, so haben wir an einem andern [1]) Orte auch die Irrigkeit der Prämisse des weitern nachzuweisen versucht, da sich jene 3½ Jahr schwerlich auf die Wirksamkeit des Messias Jesus, sondern auf die Regierung des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes beziehen. — Es bleibt nur noch der häufig gehörte Einwand übrig, daß Jesus gewiß eher zu einem von den drei großen Festen nach Jerusalem gereist sein werde, als zu dem damals im Vergleich mit diesen ziemlich unberühmten Feste Purim, dessen Feier überdies seine Anwesenheit in Jerusalem gar nicht erfordert habe. Ein solcher Grund kann allerdings in solchen Fällen Etwas gelten, in welchen noch die Auswahl zwischen

---

er (der 14te Adar) auf den Sabbat fällt, so lesen die Dörfer und großen Städte am Versammlungstage vorher (am Donnerstag), und die mit einer Mauer umgebenen am Tage nachher." Gleich darauf §. 6. heißt es weiter: אבל מקום שאין נכנסין לא בשני ולא בחמישי אין קורין אותה אלא בזמנה. d. i. „aber wo man sich nicht versammelt weder am zweiten noch am fünften (Wochentage), da liest man sie nur zur rechten Zeit."

1) In der schon öfter citirten Schrift: Zur Auslegung und Kritik der apokalypt. Litteratur des A. u. N. T. S. 75 — 86.

unbestimmt vielen Festen gelassen, und der Charakter des auszuwählenden Festes sonst durchaus nicht bezeichnet ist. Aber nachdem, wie ich glaube, genügend erwiesen ist, daß Jesus die Reise zum Fest Purim wirklich gemacht hat, werden wir schon annehmen müssen, daß er auch einen Grund dazu gehabt habe. Man sieht in diesem Falle wieder, wie vorsichtig man bei Bestimmung der Motive sein muß, die Jesus bei seinen einzelnen Handlungen gehabt haben soll, wenn darüber im Text des Evangelisten Nichts geschrieben steht, und daß der Ausleger die lediglich von ihm selber postulirten Motive nicht ohne weiteres als ganz ausgemachte Thatsachen bei Beurtheilung des Thatsächlichen mit in Rechnung bringen darf. Aber die Freunde des Purimfestes haben hie und da auch wohl des Guten zu viel gethan, wenn sie dieses, wie ich glaube, unkritisch schon damals als ein von den Juden besonders hochgeachtetes Fest nachzuweisen suchten. Vielmehr deutet der Evangelist in seinem Texte selber an, indem er das Fest ohne Namen gelassen hat, daß er ein unberühmteres gemeint habe. Als analoges Beispiel dafür, daß Jesus auch solche Feste besuchte, welche nicht in Jerusalem gefeiert zu werden brauchten, kann übrigens das Enkänienfest Joh. 10, 22. dienen. Gehen wir dann wirklich auf die Frage ein, warum Jesus jenes Purimfest wohl besucht haben möge, so lassen sich mehrere nicht unprobable Antworten geben. Wir können annehmen, daß der Grund seiner Reise nicht sowohl in der Feier des Purimfestes gelegen habe, als vielmehr in der Absicht, längere Zeit und namentlich auch noch die Zeit des schon in 4 Wochen darauf folgenden Pascha in Judäa und Jerusalem zuzubringen. Er wäre dann wider Willen zu einer frühern Abreise genöthigt worden. So Anger, Neander, Krabbe. Die historische Basis dieser Hypothese findet sich in der ausdrücklichen Angabe des Evangelisten Joh. 5, 16. 18., daß die Juden in Folge der Begebenheiten am Feste Purim Jesu nach dem Leben trachteten. Doch müssen wir hiemit wohl die Annahme verbinden, daß auch die Feier des Purim in Jerusalem mit ein Zweck seiner Reise gewesen sei. Denn warum reis'te er sonst schon zu Purim ab? Auch wird in dem ἀνέβη Joh. 5, 1. seine Ab-

reise in directe Beziehung zu dem in demselben Verse erwähnten Purimfeste gesetzt. Was war nun Purim? Es war ein rechtes Fest der jüdischen Nationalität, der Erinnerung an eine vor noch nicht langer Zeit eingetretene, außerordentliche Errettung des Volks aus der Hand der Heiden gewidmet, daher die nicht selten fast bis zu bachantischem Taumel gesteigerte Fröhlichkeit, welche an demselben herrschte. Es culminirte als solches aber vor allen Dingen in Jerusalem, der wahren Mutter des jüdischen Volkslebens. Wenn also Jesus dasselbe in Jerusalem besuchte, so erkannte er offen vor den Augen aller Welt an, daß er auch ein Heiland der jüdischen Nationalität werden wollte, diese nicht verachte und verschmähe. Am Purim wurde gegessen und getrunken, es herrschte die allgemeinste Freude. Wollte er vielleicht, vgl. Hug, durch seinen Besuch dieses Festes, ähnlich wie durch den ebenfalls von Johannes erwähnten Besuch der Hochzeit zu Kana, factisch seine Billigung der Freude aussprechen, gegenüber einer Werthschätzung der Askese, wie werkheilige Pharisäer sie empfahlen Matth. 6, 16—19. 9, 14—17. Luc. 18, 12., und der Bußprediger Johannes sie übte Matth. 3, 4. Parall. 9, 14—17. Parall. 11, 18. 19. Parall.? Purim war ein Fest der Armen, Esth. 9, 22., diese sollten beschenkt und gespeist werden, damit auch sie fröhlich würden. Dafür aber, daß Jesus ein väterlicher Freund der Armen und Bedürftigen war, bürgt nicht eine einzelne Stelle der Schrift, sondern sein ganzes Leben. Wir glauben gezeigt zu haben, daß das Purimfest geistige Bezüge genug in sich vereinigte, welche den Messias Jesus bewegen konnten, sich an demselben in Jerusalem zu zeigen. Welche von den genannten die ursprünglich wirkenden gewesen sein mögen, ob diese oder jene oder alle, das wollen wir dem Urtheil des Lesers überlassen, zumal im Texte selber Nichts darüber ausgesagt ist.

Wie wir gesehen haben, fiel das Purim im Jahre 782 auf einen Sonnabend Joh. 5, 9. 16., und zwar auf den 19ten März. Um den Nachstellungen der Juden Joh. 5, 16 und 18. zu entgehen, reiste Jesus wahrscheinlich unmittelbar darauf ab. Die Schlußworte seiner Rede Joh. 5, 42—47.

klingen ganz wie Abſchiedsworte Jemandes, der auf ein empfängliches Gehör fürs erſte verzichtet. Nach der ſynoptiſchen Parallele, wovon ſpäter, finden wir Jeſum am nächſten Sabbat ſchon in der Synagoge zu Nazareth.

2. Rückkehr Jeſu nach der Gefangennahme des Täufers.

Da die Rückkehr Jeſu nach Galiläa Marc. 1, 14. Matth. 4, 12. Luc. 4, 14. mit ſeiner galiläiſchen Reiſe bei Johannes 6, 1 ff. parallel läuft, und erſtere a. a. O. mit der Gefangennahme des Täufers in eine unmittelbare Beziehung geſetzt wird, bei Marcus durch die Formel *μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάνν.*, bei Matthäus durch die faſt gleichbedeutende *ἀκούσας, ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη:* ſo muß die Gefangennahme des Täufers [1]) ins Jahr 782 u. c. oder 29 n. Ch., und zwar um die Zeit des Purimfeſtes, welches damals auf den 19ten März fiel, geſetzt werden. Dieſes ſcharfe Datum ergiebt ſich mit ei-

1) Seltſam iſt die Annahme Lamy's a. a. O., daß der Täufer zweimal gefangen geſetzt ſei, zuerſt von dem großen Sanhedrin, und dann, nachdem er wieder befreit war, von Herodes Antipas. Auf die erſte Gefangenſchaft beziehe ſich Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Sie ſei in Folge der Anfrage des Sanhedrin Joh. 1, 19 ff. noch vor der Hochzeit von Kana Joh. 2, 1. eingetreten. Die zweite Gefangenſchaft ſoll dagegen Matth. 14. Marc. 6. angedeutet ſein. Der folgenreiche Irrthum Lamy's hat einen gewiſſen Schein bei ſeiner Auffaſſung des Participialſatzes *ἀκούσας* u. ſ. w. Matth. 4, 12. Denn wird derſelbe cauſal verſtanden, nicht temporal wie bei Marcus, erſcheint alſo die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers als Grund dafür, daß ſich Jeſus damals grade nach Galiläa zurückgezogen haben ſoll: ſo iſt die Annahme gewiß ſehr natürlich, daß jene Gefangennahme nicht von Herodes, dem galiläiſchen Tetrarchen, werde ausgegangen ſein, weil Jeſus ſonſt ja gerade in deſſen Hände gelaufen ſein würde. Über jenen Vers vgl. auch die von uns S. 162. gegebene Auslegung. Die Hypotheſe Lamy's wird übrigens weitläuftig widerlegt von Sal. van Til, in ſeiner Dissert. de Johannis baptistae incarceratione fictitia, Herodiana vincula antecedente. Opp. analytica tom. II. p. 38 sqq. und von Hottinger, Johannis bapt. historia chronologica dissert. III., in ſeiner *Πενταὰς* Dissertatt. biblico-chronologic. p. 210 sqq.

nem Schlage als Consequenz unserer synoptischen [1]) Anordnung. Läßt es sich noch auf anderm Wege beweisen? Ich glaube allerdings. Jedes neue Beweismittel ist aber natürlich ein neuer Beweisgrund dafür, daß diese Anordnung richtig sei.

1) Der Evangelist Johannes giebt 4, 1. zu verstehen, daß der Täufer bei der Abreise Jesu nach Galiläa, welche wegen Joh. 4, 35. etwa 4 Monate vor dem 16ten Nisan (18ten April), also in den Januar des Jahrs 782 u. c. fiel, eben so wie früher, vgl. 3, 24., noch in freier Wirksamkeit stand. Mithin stimmt das vierte Evangelium mit dem synoptischen Datum augenfällig dahin zusammen, daß die Gefangenschaft des Täufers wenigstens nicht vor dem Januar 782 eingefallen sein kann. Aber bald darauf muß sie auch nach Johannes eingetreten sein, und Nichts in seinem Evangelium hindert uns, daß wir sie schon gegen die Zeit des zunächst folgenden Purimfestes eintreten lassen. Denn seit der Reise Jesu zu diesem Feste Joh. 5, 1. berichtet er nicht nur Nichts von einer Wirksamkeit des Täufers, die er sonst doch so gern schildert; wohl aber spricht er später Joh. 10, 41. von ihm wie einem Todten: „Alles, was Johannes über diesen gesagt hat, war wahr."

2) Die Synoptiker lassen, nachdem sie die Gefangennahme des Täufers als chronologisches Datum ausgesprochen haben, Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14., einige Wochen darauf die ersten Tage des Nisan einfallen Luc. 6, 1. Marc. 2, 23. Matth. 12, 1., was uns ebenfalls in die Zeit des Purimfestes führt.

3) Lucas, welcher noch außerdem das Jahr der Gefangennahme des Täufers durch mehrere scharfe chronologische Merkmale Luc. 3, 1. vgl. 3, 20. bestimmt hat, vgl. S. 192 ff., setzt dasselbe ins 15te Regierungsjahr des Tiberius. Da letzteres dem Zeitraum vom 19ten August 781 bis dahin 782 entspricht, vgl. S. 172., so stimmt dieses Datum mit dem synoptisch johanneischen auffallend überein. Denn das Purimfest, welches Jesus besuchte, fiel ja auf den 19ten März 782.

1) Die Aporie der Chronologen bei Bestimmung der Zeit der Gefangennahme des Täufers hat Winer übersichtlich geschildert in d. Artikel über Johannes den Täufer.

4) Giebt wiederum Lucas eine merkwürdige Beſtätigung der hier ausgeſprochenen Anſicht in ſeinem σάββατον δευτεροπρωτον [1]) Luc. 6, 1., durch deſſen Analyſe ſich die Zeit des Ährenraufens der Jünger, wie ich glaube, ſehr genau beſtimmen läßt. Freilich iſt dieſer zweiterſte Sabbat ein ſo verſchieden erklärter Gegenſtand, daß man an der Möglichkeit, ſeine Stelle im jüdiſchen Kirchenjahre diſtinct zu bezeichnen, faſt verzweifeln möchte. Auch halte ich es für undankbare Mühe, wenn ich alle verſchiedenen, zum Theil wunderlichen Anſichten hier [2]) aufzählen wollte. Die vornehmſten unter ihnen will ich indeß angeben, um ſie mit derjenigen, welche ich für die richtige halte, vergleichen und die Entſcheidung dem Leſer anheimgeben zu können.

Je ſchwieriger der Ausdruck σάββατον δευτερόπρωτον iſt, da er überhaupt nur an dieſer Stelle vorkommt, deſto mehr wird auf den Zuſammenhang geachtet werden müſſen, in welchem er ſich findet. Vielleicht iſt das bisher nicht genug geſchehen. An demſelben rauften die Jünger Ähren, um ſie zu eſſen, und dieſe waren bereits reif. Denn ſie konnten dieſe mit den Händen zermalmen, wie Lucas 6, 1. in den Worten ψώχοντες ταῖς χερσί ausdrücklich bemerkt, um zu ihrem eßbaren Kerne zu gelangen. Dieſes Merkmal führt ſo entſchieden in die Zeit des Niſan, daß faſt alle Ausleger jenen zweiterſten Sabbat früheſtens in den Schluß des dem Niſan zunächſt vorhergehenden Monats Adar und ſpäteſtens in den dem Niſan

1) Wenn mehrere codd. das δευτερόπρωτον ausgelaſſen haben, ſo charakteriſiren ſie ſich, wie auch faſt allgemein zugegeben wird, in dieſem Puncte ſelber als fehlerhaft, mag die Auslaſſung mit Rückſicht auf die Parallelen bei Matthäus und Marcus, welche das ſchwierige Beiwort nicht haben, alſo aus falſcher Harmoniſtik, oder aber aus exegetiſchem Unvermögen entſprungen ſein.

2) Die Geſchichte der Exegeſe vgl. bei Wolf in ſ. Curis, Köcher Analect. z. d. St. Salomon v. Til, Dissert. de Sabbatbi deuteroproti vero et justo tempore. Opp. analyt. tom. III. Lampe, Commentarius evangel. Joann. tom. II. p. 5. Paulus, Commentar und exeget. Handb. zu d. St. Lübkert, Studien und Kritiken 1835. III. S. 664 ff. Winer u. d. Art. Sabbath. Hitzig, Oſtern und Pfingſten S. 19 ff.

zunächſt folgenden Monat Jiar [1]) ſetzen, bei weitem die meiſten aber in den Niſan ſelber. Wir möchten aber gern ein ſchärferes Datum haben. Fragen wir nun, ob jener Sabbat vor oder nach dem Paſchafeſte eingefallen ſei, ſo ſcheint man gegenwärtig darüber eins geworden zu ſein, daß es nach dem Paſcha war, und zwar iſt dies, irre ich nicht, durch die Auctorität von Scaliger gekommen; denn vorher waren die Anſichten noch ſehr getheilt, und Scaliger ſelber beklagt ſich bitter, daß man auf ihn durchaus nicht hören wolle. Für dieſe Behauptung wird von Til, Reland [2]) u. A. indeß folgender ſcheinbare Grund angeführt: Es ſei 3 Moſ. 23, 14. ausdrücklich verboten, vor dem 16ten Niſan בָּרְמֶל d. i. spicam virentem, wie die Rabbinen erklären, zu eſſen. Da aber die Phariſäer nach den Evangelien nur darüber unwillig geworden ſeien, daß das Ährenraufen am Sabbat, nicht daß es überhaupt geſchehen ſei, ſo müſſe die Zeit deſſelben vor dem 16ten Niſan fallen. Allein die Bedeutung jenes בָּרְמֶל iſt ſehr problematiſch [3]). Daß es aber wenigſtens nicht nothwendig die auf dem Halme ſtehende Ähre zu bezeichnen braucht, erhellt aus 2 Kön. 4, 42. ſehr deutlich. Auch wäre es noch immer ein bedeutender Unterſchied, Etwas für den gewöhnlichen Bedarf verbieten, und Etwas ausnahmsweiſe zur Stillung des Hungers erlauben, in welche Kategorie die Vergünſtigung des Ährenraufens doch jedenfalls zu ſetzen iſt. Vielmehr bemerkt Lightfoot zu Matth. 12, 2. ganz richtig: De ipsa re non litigant quia licita, sed de re patrata Sabbato, indem auch 5 Moſ. 23, 26. das Ährenraufen ohne alle Einſchränkung verſtattet. Während alſo in dem Texte der Evangeliſten Nichts ſich findet, zufolge deſſen jener σάββ. δευτ. nothwendig nach dem Paſcha fallen müßte, ergiebt eine einfache ſynoptiſche Combination, daß er noch vor dieſem Feſte eingetroffen ſein muß.

1) Noch ſpäter ſetzte ihn der Jeſuit Maldonatus, der ſeltſamer Weiſe meinte, daß das Korn in Paläſtina nicht viel früher reif würde, als hier zu Lande; gegen ihn ſ. Til a. a. O. S. 76 ff.

2) Antiqq. sacr. (4te Ausg.) p. 258 sqq.

3) Bähr Symbolik des moſ. Cultus II. S. 299 ff.

Kurze Zeit darauf geſchah nach den Synoptikern nämlich die Speiſung der 5000 Luc. 9, 10 — 17. Marc. 6, 30 — 44. Matth. 14, 13 — 21., welches Factum wir mit Hülfe der johanneiſchen Parallelſtelle Joh. 6, 1 — 15. genau beſtimmen können. Darnach [1]) traf daſſelbe kurz vor dem Paſcha, oder wir müßten mit Paulus annehmen wollen, daß das ἐγγύς in der johanneiſchen Stelle von der auf das Paſcha zunächſt folgenden Zeit zu verſtehen ſei, ein Ausweg, welcher indeß von Lücke zu Joh. 5, 1. bereits treffend widerlegt iſt. Folglich muß der noch etwas früher eintreffende zweiterſte Sabbat jedenfalls vor dem Paſcha (und nach Purim) fallen. Damit wäre nun allen denjenigen Anſichten, welche jenen Sabbat in die Zeit nach dem Paſcha verlegen, im Grunde ſchon das Urtheil geſprochen. Indeß, weil dieſe jetzt grade herrſchend ſind, und zum Schutz jener ſynoptiſchen Combination will ich die vornehmſten noch beſonders beſprechen, um zu zeigen, daß ſie auch an ſich ſehr bedeutenden Bedenken unterworfen ſind.

Paulus, dem Olshauſen beiſtimmt, erklärt den Sabbat für einen erſten in Bezug auf einen zweiten, alſo für den erſten [2]) unter zwei auf einander folgenden Sabbaten. Lexicaliſch beſſer iſt die ſonſt ähnliche Erklärung von Theophylakt und andern Kirchenvätern, welche unter unſerm zweiterſten Sabbate in der That einen zweiten Sabbat verſtanden, nämlich προηγησαμένης ἄλλης ἑορτῆς καὶ σαββάτου. Allein von ihnen wurde nicht mit berückſichtigt, daß jener zweite Sabbat auch als zweiterſter gedacht ſein muß. Überdies iſt es nicht bloß unbewieſen, ſondern auch an ſich durchaus unwahrſcheinlich, daß eine ſo häufig wiederkehrende Erſcheinung, wie das Zuſammentreffen von zwei Sabbaten im angegebenen Sinne, im jüdiſchen Kalender einen beſondern Namen geführt haben ſollte. Dies ſcheint auch Olshauſen zu fühlen, wenn er die Vermuthung ausſpricht, daß Lucas ſelber

1) Joh. 6, 4. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

2) So ſchon Chryſoſtomus tom. XL. in Matth. Ὁ δὲ Λουκᾶς φησιν, ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ· τί δέ ἐστι δευτερόπρωτον; ὅταν διπλῆ ἡ ἀργία ᾖ, καὶ τοῦ σαββάτου τοῦ κυρίου καὶ ἑτέρας ἑορτῆς διαδεχομένης· σάββατον γὰρ ἑκάστην ἀργίαν καλοῦσιν.

m Omer. Philologiſch begründet er aber ſeine Meinung
o: Prima hebdomas, quae putatur ab oblatione Omer, di-
itur ἑβδομὰς [1]) δευτερόπρωτος, secunda δευτεροδεύτερος
t sic deinceps. Und gleich darauf heißt es weiter: Eodem
nodo μιὰ δευτερόπρωτος est feria Solis prima post festum
'aschatis, τετρὰς δευτερόπρωτος feria Mercurii post δευ-
:έραν Paschatis. Quare et σάββατον δευτερόπρωτον est
›rimum Sabbatum, quod proxime τὴν δευτέραν τοῦ Πά-
'χα sequutum est. Wörtlich bedeutet die Formel nach ihm
lſo den Sonnabend in der zweiterſten Woche d. i. der erſten
Woche im Omer. Die Kürze des Ausdrucks σάββ. δευτερ.
ür σάββατον τῆς ἑβδομάδος δευτερπρώτου könnte man ſich
och gefallen laſſen, ja ſich dafür auf Horat. Satir. I. 9.
lodie tricesima sabbata berufen, falls man dies vom Sab-
›at des dreißigſten Tages verſtehen wollte: doch iſt hier
vohl der dreißigſte Sabbat gemeint. Allein die Annahme, daß
ἑβδομὰς δευτερόπρωτος mit ἑβδομὰς πρώτη τῆς δευτέρας,
a ſogar mit ἑβδ. πρώτη τῆς δευτέρας τῶν ἀζύμων gleich-
›edeutend ſein könne, halte ich für eine lexicaliſche Abſurdität.
Übrigens ſteht die, was ihren hiſtoriſchen Theil anlangt, höchſt
charfſinnige Vermuthung Scaligers im engſten Zuſammen-
›ange mit ſeinem ganzen chronologiſchen Syſtem, und kann
ur in dieſem völlig gewürdigt werden; denn dieſer Chrono-
oge nimmt wirklich [2]) 5 Paſcha an, welche während der Lehr-
hätigkeit Jeſu verfloſſen ſein ſollen, da deſſen Kreuzestod von
hm erſt auf den Tag vor dem fünften Paſcha nach ſeinem
öffentlichen Auftritte verlegt wird. Die Modificationen, welche die
Scaligerſche Hypotheſe im Laufe der Zeiten erfahren hat, ſind
ndeß in der Regel keine Verbeſſerungen geweſen. Wenn man
. B. geſagt hat: der σάββ. δευτερ. ſei der, vom 16ten Ni-
an an gerechnet, erſte Sabbat, welcher, wenn man vom 15ten,
›em Feſtſabbat, an rechne, vielmehr der zweite ſei: ſo entreißt

1) Dieſer Ausgang der Erklärung baſirt ſich augenſcheinlich auf die Grundſtelle im Pentateuch, in welcher ebenfalls 7 Wochen, nicht 7 Wochenſabbate vom 16ten Niſan gezählt werden.

2) Erſtes Paſcha Joh. 2, 13., zweites Joh. 5, 1., drittes vor Luc. 6, 1. Parall., viertes Joh. 6, 4., fünftes das Todes-Paſcha.

uns nicht bloß, wie Hitzig bemerkt, das eine Prädicat das andere, sondern es wird auch die historische Basis der Scaligerschen Hypothese völlig verlassen, da die Zeit des Omer außer vom 16ten Nisan nicht auch noch vom 15ten Nisan anhebt. — Ich darf wohl hoffen, daß die Aussage der Synopse, welche für unsern zweitersten Sabbat einen Platz kurz vor der Paschazeit verlangte, durch vorstehenden Überblick der gegnerischen Ansichten nicht geschwächt sein wird.

Wir kommen jetzt zu der Erklärung, welche nach meinem Urtheil nicht bloß in dieser Classe, sondern unter den gegebenen überhaupt als die beste und einfachste erscheint, obwohl sie gegenwärtig so gut wie verschollen ist, ich meine die Auslegung des σάββ. δευτερόπρ. vom ersten Sabbat im Jahre d. i. dem Monate Nisan, welche nach dem Vorgange von Capellus und Rheuferd auch Lampe in seinem Commentar [1]) zum Johannes empfiehlt. Ich halte [2]) sie für richtig, nur nicht in der Fassung und Begründung, in welcher sie bisher vorgetragen wurde. Man recurrirte nämlich auf den doppelten Jahrsanfang im Herbst und zwar Tischri für das bürgerliche Jahr, im Frühjahr und zwar Nisan für das Kirchenjahr. Es seien, sagt man, zwei erste Sabbate in demselben Jahre eingetroffen, im Tischri und dann wieder im Nisan, und der letztere habe im Unterschied von dem andern der zweite erste Sabbat oder σάββ. δευτερόπρωτ. geheißen. Gegen diese Erklärung steht aber noch Folgendes einzuwenden. Zunächst ist es auffallend, daß jene beiden Sabbate erste nach ganz ver-

1) Tom. II. p. 5.

2) Von den Erklärern dieser Classe führe ich nur noch Bengel Ordo tempp. p. 222 sqq. an. Er hält den zweitersten Sabbat für den ersten von zwei aufeinander folgenden Sabbaten, und zwar für den Schlußtag des Veadar, welcher in jenem Jahre (29 n. Ch.) auf einen Sonnabend (!) gefallen sei. Er argumentirt außerdem hier wie überall, nach Art der ältern Chronologen, aus den Paraschen und Haphtharen, welche an den einzelnen Sabbaten vorgelesen sein sollen, während die gegenwärtige Paraschen- u. Haphtharaneintheilung spätern Ursprungs ist, s. Zunz a. a. O. S. 3 ff., und wir über ihre Gestalt zu Christi Zeit wenigstens bis jetzt nichts Sicheres wissen.

ſchiedenen Beziehungen heißen, der im Tiſchri mit Bezug auf den Anfang des bürgerlichen Jahrs, der im Niſan mit Bezug auf den Anfang des Kirchenjahrs, und daß ſie dennoch, als gehörten ſie derſelben Gattung an, wie ein erſter und zweiter von einander unterſchieden werden ſollen. Aber jene Compoſition ſcheint auch deßwegen unſtatthaft, weil in ihr der erſte Sabbat im Niſan gegen den erſten Sabbat im Tiſchri ungebührlich in Schatten treten würde, während jener [1]) doch unter den Sabbaten der hochheilige war. Auch läßt ſich ſchon in einer alten, für die jüdiſche Feſtordnung [2]) und deren Namen wichtigen Stelle aus dem *Κήρυγμα Πέτρου*, bei Clemens Alex. Strom. VI. 5. p. 760., die Formel *σάββατον τὸ πρῶτον*, nicht *δευτερόπρωτον* für den erſten Sabbat im Niſan nachweiſen. Sie lautet: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνον οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ* [3])· *καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λέγομενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.* Die Schlußworte ſind zu überſetzen: „und wenn der Mond nicht erſchienen iſt, ſo feiern ſie nicht den ſogenannten erſten Sabbat, auch die Numenie feiern ſie dann nicht, weder das Paſcha noch ein Feſt [4]) noch den Verſöhnungstag.“ Den Neumonden

1) Er führt deßwegen allein den Namen שַׁבָּת הַגָּדוֹל, welchen der Sabbat ſonſt nur erhielt, wenn mit ihm ein Feſttag zuſammenfiel, ſ. Carpzov, Apparatus historico-critic. p. 384.

2) Vgl. Gal. 4, 10. *Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*, und Col. 2, 16. *ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων*. An dem erſten Orte bezeichnet *καιροὺς* die Jahrszeiten (es iſt eine Steigerung: Tag, Monat, Jahrszeit, Jahr) und deutet hin auf die ängſtliche Sorgfalt, welche man namentlich auf die richtige Beſtimmung der Tekuphe des Niſan verwandte, da am 16ten dieſes Monats die Erſtlingsgarbe mußte dargebracht werden können. Hier war die Erkenntniß des סוֹד עִבּוּר, Geheimniſſes der Einſchaltung (vor dem Niſan), erforderlich. Das folgende *ἐνιαυτούς* aber bezieht ſich auf die Feier des Sabbatjahrs.

3) Iſt wohl eine Anſpielung auf Col. 1, 16. 18.

4) Unter d. *ἑορτή* iſt kein einzelnes Feſt, weder bloß Pfingſten (Bengel),

und Festen wird die Gattung der Sabbate gegenübergestellt, wie auch syntaktisch in dem doppelten ἄγουσι angedeutet ist, unter diesen aber nur ein einzelner, ausgezeichneter erwähnt, der sogenannte erste [1]) Sabbat, weil nur dieser von den Sabbaten bei scheinendem Mondlichte gefeiert werden mußte. Daß der erste Sabbat des Nisan, nicht des Tischri gemeint sei, folgt theils daraus, daß jener unter den Sabbaten allein besonders heilig war, vgl. oben S. 232., theils daraus, daß in der chronologisch angegebenen Reihenfolge der Feste ἄζυμα zuerst genannt, also als Jahresanfang der Feste der Monat Nisan betrachtet wird, so daß der erste Sabbat im Jahre gleichbedeutend sein muß mit dem ersten Sabbat in diesem Monat.

Daß die hier kritisirte Erklärung des σάββ. δευτερόπρ. von dem ersten Sabbat im Nisan richtig sein dürfte, scheint sich, abgesehen von dem Frühern, noch aus folgenden Puncten mit Nothwendigkeit zu ergeben. Daß der σάββ. δευτερόπρ. von einem bestimmten Termine ab zu zählen sei, ergiebt sich

---

noch bloß Laubhütten (Hitzig), letzteres schon deßwegen nicht, weil bei der chronologischen Ordnung der Worte sonst die μεγάλη ἡμέρα vor ἑορτήν erwähnt sein müßte, sondern jedenfalls sind die genannten beiden Feste zu verstehen, wahrscheinlich aber mit Einschluß der sonst übergangenen Feste Purim und Enkänien. Denn auch von dem achttägigen Enkänienfeste fielen wenigstens die beiden letzten Tage in den Anfang des Thebet, also in die Zeit des scheinenden Mondlichtes. Daß unmittelbar darauf wieder ein einzelnes Fest, die μεγάλη ἡμέρα, erwähnt wird, kann Nichts dagegen beweisen, da dasselbe gewöhnlich unter diesem Namen neben der Classe der eigentlichen Feste, von denen es sich als strenger Bußtag unterscheidet, vorkommt; vgl. Reland, Antiqq. p. 246 sqq.

1) Credner Beitr. z. Einleit. ins N. T. I. 357. meint, es wären unter dem σάββ. πρῶτ. alle Sabbate (im Text ist von einem einzelnen die Rede) gemeint, die zur Zeit des Mondlichtes fielen. Diese alle seien als besonders heilig, als πρῶτα (von der Würde) betrachtet (wieder eine unbewiesene Voraussetzung). Auf diesen Prämissen wird dann folgende neue Erklärung von σάββ. δευτερόπρ. aufgebaut, in welcher aber das πρῶτον in der Composition nicht berücksichtigt ist: Sabbat, welcher in die Zeit des mangelnden Mondlichtes fiel, und eben darum für weniger heilig gehalten wurde, vgl. dagegen auch de Wette zu Luc. 6, 1.

aus dem Beiworte δευτερόπρωτον. Als ein solcher Termin stellt sich zunächst der Jahresanfang dar, weil dieser ein absoluter Anfangspunct ist, während z. B. der Scaligersche ein relativer ist und ohne ausdrückliche Erwähnung schwerer verstanden werden kann. Ja schon daß unser Sabbat einen besondern Beinamen [1]) erhalten hat, weist darauf hin, daß ein besonders heiliger, also der erste Sabbat im Nisan zu verstehen sei, abgesehen davon, daß auch der Laut desselben δευτερόπρωτον zu dem πρῶτον eine unverkennbare Beziehung hat. Aus diesen Gründen urtheilen wir, daß die von den oben erwähnten Gelehrten gegebene Erklärung des σάββ. δευτερόπρ. vom ersten Sabbat im Nisan den realen Inhalt des Ausdrucks völlig richtig bezeichnet hat, wenn sie auch die Composition desselben mit δεύτερον nicht zu erklären vermochten, ja daß wir diese Erklärung selbst dann werden festhalten müssen, wenn überhaupt nicht mehr zu ermitteln stände, warum jener σάββ. πρῶτ. damals zu einem σάββ. δευτερόπρ. geworden sei. Doch im Folgenden möchte ich zeigen, daß allerdings auch das uns noch verstattet ist.

Hitzig macht a. a. O. S. 21. die ganz richtige philologische Bemerkung: „Ein solcher „zweitester" Sabbat würde involviren, daß überhaupt mehrere Sabbate im Sprachgebrauch als „erste Sabbate" bezeichnet worden wären. Dies soll man erst nachweisen." Versuchen wir es also nachzuweisen. Schon die Existenz der Feier des je siebenten oder Sabbatjahres um

1) Möglich, daß auch unter dem vielbesprochenen dreißigsten Sabbat (tricesima sabbata) Horat. Satir. 1, 9. vgl. S. 230. der hochheilige Sabbat im Nisan gemeint sei. Zählen wir nämlich von Tischri, dem Anfangsmonat des bürgerlichen Jahrs, so erhalten wir für die Monate Tischri, Marcheschvan, Kislev, Thebet, Schebet, Adar 6 mal 4 Sabbate und für die überschüssigen Tage in den einzelnen Monaten noch 1 Sabbat, also zusammen 25 Sabbate. Nehmen wir dann an, daß die 4 Festtage im Tischri, Neumond, Versöhnungstag, erster und letzter Laubhüttentag, mitberechnet wurden, welche ja schon im Grundtexte des A. T. als Sabbate bezeichnet sind, oder daß ein Schaltmonat hinzukam, so würde der 30ste Sabbat grade dem 1sten Sabbat im Nisan entsprechen.

die Zeit Jesu, welche der Natur der Sache nach aufhören mußte, als die Juden nicht mehr Herren des paläſtinenſiſchen Landes waren, beweiſet ohne allen Zweifel, daß im practiſchen Leben damals je 7 Jahre ganz ſo in einer Woche von Jahren zuſammengefaßt wurden, wie die 7 Tage in einer Woche von Tagen. Ausdrücklich beſtätigt wird dieſer Satz durch das bekannte danieliſche Orakel von den 70 Jahrwochen Dan. 9, 24 ff., in den der Zeit Chriſti entweder gleichzeitigen oder ſehr naheſtehenden Schriften [1]: Buch Henoch, 4 Eſra, Teſtament der 12 Patriarchen, wenn ſie nach großen Wochen, Jubiläen, ſabbatiſchen oder hebdomadiſchen Jahren rechnen, in den Schriften des Talmud, wo die Rechnung nach Sabbatjahren ſtets wiederkehrt. Man ſagte, im erſten, zweiten, dritten Jahre u. ſ. w. und verſtand das erſte, zweite, dritte Jahr u. ſ. w. des ſiebenjährigen Cyclus. Dieſe Datirung war ſo bekannt, daß ſie ſich nicht bloß in den rein jüdiſchen Schriften wie der Talmud findet, ſondern ſelbſt in Decrete der römiſchen Imperatoren überging, wie für die Zeit Chriſti aus dem S. 94 u. 95. erklärten Decret von Julius Cäſar Joſeph. Ant. 14, 10. 6. hervorgeht. In den 7 Jahren jenes ſiebenjährigen Cyclus gab es nun im Ganzen 7 erſte Sabbate; dieſe hatte man aber nach ihrer Abfolge zu unterſcheiden als erſten erſten Sabbat oder vielmehr erſten Sabbat ſchlechthin, als zweiten erſten Sabbat, dritten erſten Sabbat u. ſ. w., und ſo ergaben ſich ganz natürlich die Namen σάββ. πρωτόπρωτον oder wahrſcheinlich vielmehr σάββ. πρῶτον, σάββ. δευτερόπρ., τριτόπρωτ. u. ſ. w. Dieſe Erklärung unſers σάββ. δευτερόπρ. löſt, irre ich nicht, die unerläßliche Aufgabe, woran die bisherigen Verſuche ſcheiterten, daß ſie von einer hiſtoriſchen Baſis ausgehend einerſeits keinen weſentlichen Begriff ohne weiteres ſupplirt und andererſeits das δεύτερον nur als nähere Beſtimmung des πρῶτον nachweiſ't, während bei den herrſchenden Erklärungen das eine Prädicat das andere aufhebt, d. i. unmöglich macht. Wenn jedoch für den hier erläuterten Sprachgebrauch des σάββ. δευτερόπρ. kein zweites, durchaus entſprechendes Beiſpiel gegeben

1) S. meine Beitr. zur apokalypt. Litteratur S. 203 ff.

werden kann, ſo darf daraus nicht auf ihre Unrichtigkeit geſchloſſen werden, weil aus demſelben Grunde jede Erklärung angefochten werden könnte, da σάββ. δευτερόπρ. bekanntlich ein ἅπαξ λεγόμενον iſt. Das Bewußtſein von der angenommenen Bedeutung des σάββ. δευτερόπρ. iſt vielleicht noch in der zu Luc. 6, 1. von Schulz angeführten, ſonſt ſinnloſen Lesart von Ambroſius und einigen Minuskelhandſchriften ἐν δευτέρῳ πρώτῳ σαββάτῳ ausgeſprochen: „an einem zweiten erſten Sabbat", denn ihr zufolge ſcheinen die „erſten Sabbate" wirklich gezählt zu ſein. Oder wäre die Lesart nichts weiter als eine unverſtandene, philologiſche Erklärung des Ausdrucks?

Eine Probe für die Richtigkeit unſerer Auslegung würde der Nachweis ſein, daß der erſte Sabbat in dem Jahre, in welches die Erzählung des Lucas nach dem Bisherigen fallen muß, d. i. 782 u. c. in der That ein σάββ. δευτερόπρ. in dem angegebenen Sinne geweſen ſei. Und dieſer Nachweis läßt ſich glücklicher Weiſe geben. Es war nämlich das zunächſt vorhergehende Sabbatjahr nach S. 205. Herbſt 779 bis dahin 780 gefallen. Folglich traf der erſte Sabbat im zweiten [1]) Jahre des darauf folgenden ſiebenjährigen Cyclus richtig auf den Niſan 782. — Umgekehrt werden wir daher ſagen können: Da unter dem zweiterſten Sabbat nur der erſte Sabbat des Jahrs 782 gemeint ſein kann, weil an den zunächſt vorhergehenden zweiterſten Sabbat im Jahre 775 ſo wenig wie an den zunächſt folgenden im Jahre 789 zu denken iſt: ſo fiel nach Lucas das Ährenraufen der Jünger in den Niſan 782, mithin auch die kurz vorher angeſetzte Gefangennahme des Täufers in eben dieſes Jahr 782.

Daß wir den σάββ. δευτερόπρ. richtig vom erſten Sabbat im Niſan beſtimmt haben, ergiebt ſich noch aus folgenden beiden Gründen, die aber, was nicht zu überſehen, von

1) Bei der augenfälligen Analogie zwiſchen der Jahrwoche und Tagwoche, würde das 2te Jahr neben dem 5ten und 7ten zu den heiligern unter den 7 Jahren gehört haben, falls wir vorausſetzen dürften, daß in Paläſtina ſchon zu Chriſti Zeit, wie im Talmud berichtet wird, der 2te und 5te Wochentag neben dem 7ten durch eine Synagogenverſammlung gefeiert wurde.

so eigenthümlicher Art sind, daß sie zugleich für die Richtigkeit des Jahrs 782 Gewähr zu leisten geeignet sind. Falls nämlich der zweiterste Sabbat Luc. 6, 1. der erste Sabbat im Jahre 782 u. c. ist, so würde derselbe, da der 15te Nisan in jenem Jahre auf den 18ten April, einen Montag, fiel, dem 6ten Nisan des jüdischen oder 9ten April des julianischen Kalenders entsprechen. Zwischen dem Purim, 14ten Veadar oder 19ten März, bis zu jenem Sabbat verliefen also grade drei Wochen. Und wirklich erwähnt Lucas von 4, 14. an, wo er der Rückkehr Jesu nach Galiläa (vom Purimfeste) gedenkt, bis zu jenem σάββ. δευτεροπρ. 6, 1. nur noch zwei Sabbate 4, 16 und 4, 31., nicht mehr und nicht weniger. Jesus muß daher unmittelbar nach dem Purimfeste nach dem etwa 3 Tagereisen entfernten Nazareth aufgebrochen sein, so daß er wenigstens schon am nächsten Sabbat hier sein konnte Luc. 4, 16.: was zu dem selbstständigen Ergebniß des johanneischen Evangeliums S. 221. wieder trefflich stimmt. Der zweite Grund ist folgender. An die Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat schließen alle drei Synoptiker die Erzählung von einer Krankenheilung am Sabbat an. Das chronologische Verhältniß beider Erzählungen wird durch folgende Formeln angegeben: bei Matthäus 12, 9. durch den Participialsatz μεταβὰς ἐκεῖθεν, bei Marcus 3, 1. durch πάλιν, bei Lucas 6, 6. durch ἐν ἑτέρῳ σάββατῳ. Sollen alle drei Recht haben, so wird die Krankenheilung an einem andern Sabbat, aber an einem solchen, an dessen Vortage der Sabbat des Ährenraufens oder der erste Sabbat des Nisan fiel, geschehen sein müssen. Im Jahre 782 trat nun allerdings der Fall ein, daß der dem ersten Sabbat zunächstfolgende Tag wieder ein Feiertag war. Denn der siebente Nisan ward nach der ausdrücklichen Aussage von Ezech. 45, 20. festlich [1]) begangen. Nur dann aber konnte am Tage unmittelbar nach dem ersten Sabbat des Nisan wieder ein Sabbat einfallen, wenn jener zufällig auf den

1) Wahrscheinlich als Schlußtag der heiligen Numenie des Nisan. Auch Ewald die Propheten des Alten Bundes II. S. 380. versteht Ezech. 45, 18 — 21. allein vom Neujahrsfeste.

werden kann, ſo darf daraus nicht auf ihre Unrichtigkeit geſchloſſen werden, weil aus demſelben Grunde jede Erklärung angefochten werden könnte, da σάββ. δευτερόπρ. bekanntlich ein ἅπαξ λεγόμενον iſt. Das Bewußtſein von der angenommenen Bedeutung des σάββ. δευτερόπρ. iſt vielleicht noch in der zu Luc. 6, 1. von Schulz angeführten, ſonſt ſinnloſen Lesart von Ambroſius und einigen Minuskelhandſchriften ἐν δευτέρῳ πρώτῳ σαββάτῳ ausgeſprochen: „an einem zweiten erſten Sabbat", denn ihr zufolge ſcheinen die „erſten Sabbate" wirklich gezählt zu ſein. Oder wäre die Lesart nichts weiter als eine unverſtandene, philologiſche Erklärung des Ausdrucks?

Eine Probe für die Richtigkeit unſerer Auslegung würde der Nachweis ſein, daß der erſte Sabbat in dem Jahre, in welches die Erzählung des Lucas nach dem Bisherigen fallen muß, d. i. 782 u. c. in der That ein σάββ. δευτερόπρ. in dem angegebenen Sinne geweſen ſei. Und dieſer Nachweis läßt ſich glücklicher Weiſe geben. Es war nämlich das zunächſt vorhergehende Sabbatjahr nach S. 205. Herbſt 779 bis dahin 780 gefallen. Folglich traf der erſte Sabbat im zweiten [1]) Jahre des darauf folgenden ſiebenjährigen Cyclus richtig auf den Niſan 782. — Umgekehrt werden wir daher ſagen können: Da unter dem zweiterſten Sabbat nur der erſte Sabbat des Jahrs 782 gemeint ſein kann, weil an den zunächſt vorhergehenden zweiterſten Sabbat im Jahre 775 ſo wenig wie an den zunächſt folgenden im Jahre 789 zu denken iſt: ſo fiel nach Lucas das Ährenraufen der Jünger in den Niſan 782, mithin auch die kurz vorher angeſetzte Gefangennahme des Täufers in eben dieſes Jahr 782.

Daß wir den σάββ. δευτερόπρ. richtig vom erſten Sabbat im Niſan beſtimmt haben, ergiebt ſich noch aus folgenden beiden Gründen, die aber, was nicht zu überſehen, von

1) Bei der augenfälligen Analogie zwiſchen der Jahrwoche und Tagwoche, würde das 2te Jahr neben dem 5ten und 7ten zu den heiligern unter den 7 Jahren gehört haben, falls wir vorausſetzen dürften, daß in Paläſtina ſchon zu Chriſti Zeit, wie im Talmud berichtet wird, der 2te und 5te Wochentag neben dem 7ten durch eine Synagogenverſammlung gefeiert wurde.

ſo eigenthümlicher Art ſind, daß ſie zugleich für die Richtigkeit des Jahrs 782 Gewähr zu leiſten geeignet ſind. Falls nämlich der zweiterſte Sabbat Luc. 6, 1. der erſte Sabbat im Jahre 782 u. c. iſt, ſo würde derſelbe, da der 15te Niſan in jenem Jahre auf den 18ten April, einen Montag, fiel, dem 6ten Niſan des jüdiſchen oder 9ten April des julianiſchen Kalenders entſprechen. Zwiſchen dem Purim, 14ten Veadar oder 19ten März, bis zu jenem Sabbat verlieſen alſo grade drei Wochen. Und wirklich erwähnt Lucas von 4, 14. an, wo er der Rückkehr Jeſu nach Galiläa (vom Purimfeſte) gedenkt, bis zu jenem σάββ. δευτεροπρ. 6, 1. nur noch zwei Sabbate 4, 16 und 4, 31., nicht mehr und nicht weniger. Jeſus muß daher unmittelbar nach dem Purimfeſte nach dem etwa 3 Tagereiſen entfernten Nazareth aufgebrochen ſein, ſo daß er wenigſtens ſchon am nächſten Sabbat hier ſein konnte Luc. 4, 16.: was zu dem ſelbſtſtändigen Ergebniß des johanneiſchen Evangeliums S. 221. wieder trefflich ſtimmt. Der zweite Grund iſt folgender. An die Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat ſchließen alle drei Synoptiker die Erzählung von einer Krankenheilung am Sabbat an. Das chronologiſche Verhältniß beider Erzählungen wird durch folgende Formeln angegeben: bei Matthäus 12, 9. durch den Participialſatz μεταβὰς ἐκεῖθεν, bei Marcus 3, 1. durch πάλιν, bei Lucas 6, 6. durch ἐν ἑτέρῳ σάββατῳ. Sollen alle drei Recht haben, ſo wird die Krankenheilung an einem andern Sabbat, aber an einem ſolchen, an deſſen Vortage der Sabbat des Ährenraufens oder der erſte Sabbat des Niſan fiel, geſchehen ſein müſſen. Im Jahre 782 trat nun allerdings der Fall ein, daß der dem erſten Sabbat zunächſtfolgende Tag wieder ein Feiertag war. Denn der ſiebente Niſan ward nach der ausdrücklichen Ausſage von Ezech. 45, 20. feſtlich [1]) begangen. Nur dann aber konnte am Tage unmittelbar nach dem erſten Sabbat des Niſan wieder ein Sabbat einfallen, wenn jener zufällig auf den

1) Wahrſcheinlich als Schlußtag der heiligen Numenie des Niſan. Auch Ewald die Propheten des Alten Bundes II. S. 380. verſteht Ezech. 45, 18 — 21. allein vom Neujahrsfeſte.

sechsten Nisan, der 15te Nisan also, wie im Jahre 782 u. c., auf einen Montag traf.

5) Nach den drei Synoptikern Luc. 3, 19. 20. Marc. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff. ward der Täufer von Herodes Antipas deßwegen ins Gefängniß gesetzt, weil er dessen unrechtmäßige Verbindung mit Herodias, der Frau seines Stiefbruders Herodes Philippus, ohne Ansehen der Person gestraft hatte. Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß Johannes diese Rüge sofort aussprach, nachdem jenes unerlaubte Verhältniß seinen Anfang genommen, denn damals mußte der Unwille darüber am größten sein. Ließe sich daher die Zeit dieser Heirath ermitteln, so würden wir daraus die Zeit der Gefangennahme des Täufers mit ziemlicher Sicherheit bestimmen können. Es gehört dies zu den Datis, bei welchen die Profangeschichte [1]) in die evangelische Geschichte eingreift. Josephus nämlich berichtet uns Ant. 18, 5. 1 u. 2. theils jenes Verhältniß des Antipas zur Herodias, theils die Gefangennahme und Hinrichtung des Täufers. Es ist diese Stelle daher auch von jeher als eine höchst erfreuliche Bestätigung und theilweise Ergänzung der evangelischen Nachrichten betrachtet worden. Es war natürlich, daß sie auch behuf chronologischer Zwecke verwandt wurde, und je weniger man die reich fließende evangelische Quelle zu nutzen wußte, desto größeres Gewicht pflegte man auf sie zu legen: was dann nicht selten zu einer gründlichen Verwirrung der neutestamentlichen Chronologie geführt hat. Wir wollen zuerst den Mißbrauch der Stelle kennen lernen, um dann ihren rechten Gebrauch zu bestimmen.

Der Mißbrauch besteht darin, daß Einige, z. B. Schrader [2]), besonders in Folge dieser Stelle des Josephus urtheilen, daß Jesus erst mehrere Jahre nach dem Jahre 30 n. Ch., 783. u. c., wie Schrader meint, sogar erst 35 n. Ch.

1) Am besten hat über diesen Gegenstand Salom. van Til gehandelt, in der Dissert. de tempore incarcerationis Johannis baptistae, ex Herodis Antipae itinere Romano eruendo, unter seinen Dissertt. chronologicae theologicae selectiores p. 87 sqq. Vergl. Anger a. a. O. S. 195.

2) Der Apostel Paulus Bd. 1. S. 36 ff.

gekreuzigt sein könne. Seine Beweisführung, so weit sie hierher gehört, ist folgende [1]). Josephus setze den Krieg, welchen der Schwiegervater des Antipas, der Araberkönig Aretas, wegen der Verstoßung seiner Tochter angefangen habe, gleichzeitig (?) mit dem Tode des Tetrarchen Philippus Herbst 34 n. Ch. (?) [2]). Es möge also die Tochter des Aretas sich im Frühjahr 34 n. Ch. ins Haus ihres Vaters zurückbegeben haben. Folglich könne die Gefangenschaft des Täufers nicht vor dem Pascha 34 und die Kreuzigung Christi nicht vor dem Pascha 35 eingefallen sein. Dieser Argumentation liegt eine Menge irriger Prämissen zum Grunde. Dahin gehört schon, daß der Krieg mit Aretas im Jahre 34 n. Ch. ausgebrochen sein soll. Nach Josephus scheint er vielmehr zwei Jahre später ums Jahr 36 gefallen zu sein. Denn der syrische Statthalter Vitellius meldete sofort die Niederlage des Herodes an Tiberius, worauf der höchst aufgebrachte Kaiser rescribirte, er solle den eigenmächtigen Aretas bekriegen und lebend oder todt in seine Hände liefern, Ant. 18, 5. 1. Weiter meldet uns der Geschichtschreiber Ant. 18, 5. 3., daß Vitellius dem Befehle des Kaisers nachgekommen, aber auf dem Zuge in Jerusalem zur Zeit eines Festes durch die Nachricht vom Tode des Tiberius (starb am 16ten März 37) überrascht sei. Ist es nun wahrscheinlich, daß der Statthalter erst nach so langer Frist dem Gebot des zürnenden Kaisers gehorcht habe? Unter diesen Umständen wäre es sehr auffallend, wenn Josephus dennoch jenen Krieg als gleichzeitig mit dem Tode des Philippus gedacht hätte. Diese Behauptung gründet sich aber nur auf die Anfangsworte von Josephus a. a. O. §. 1.: Ἐν τούτῳ (in dieser Zeit, kurz vorher geht die Erzählung vom Tode des Philippus) δὲ στασιάζουσιν Ἀρέτας τε ὁ Πετραίος βασι-

1) Vgl. dagegen Anger a. a. O. und Wurm über die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus. Tübing. Zeitschr. 1833. Heft 1. S. 28 ff. Am bündigsten ist Anger. Wurm widerlegt zwar die positive Seite der Behauptung Schraders in manchen Stücken recht gut, dagegen ist die chronologische Grundanschauung des Lebens Jesu, von der aus er operirt, ziemlich schwankend.

2) Vgl. dagegen S. 173.

λεὺς καὶ Ἡρῴδης und auf die Stellung der Erzählung von der Feindschaft des Aretas und Herodes unmittelbar nach der Erzählung von diesem Tode. Allein das Schwankende des ἐν τούτῳ leuchtet ein, und über das Nichtsbeweisende jener Stellung hat Wurm erschöpfend gehandelt. Doch selbst wenn ἐν τούτῳ in möglichster Schärfe gefaßt würde, so folgt noch Nichts für die Meinung Schraders. Denn στασιάζουσιν heißt ja nicht Krieg führen, sondern uneins sein, in Feindschaft leben. Zur Zeit des Todes von Philippus lebten Aretas und Herodes aber allerdings schon in Feindschaft, da dieser schon vor längerer Zeit des erstern Tochter verstoßen hatte. Überhaupt werden der Krieg mit Aretas und die Verstoßung seiner Tochter von Josephus nur in einen causalen, nicht in einen temporalen Zusammenhang gebracht. Jene Verstoßung war die erste Veranlassung des Kriegs, eine spätere, wie Josephus ausdrücklich hinzufügt, Gränzstreitigkeiten wegen des Gamalitischen Gebiets. Wir können also nur sagen, daß der Verkehr des Antipas mit Herodias nach Josephus wenigstens schon vor dem Ausbruche jenes Kriegs 36 n. Ch. Statt gefunden habe; wie lange vorher, ist bei Josephus nicht unmittelbar angezeigt. — Aber Josephus, sagt man, erzähle doch, daß einige Juden die Niederlage des Herodes als göttliche Strafe für die von ihm verhängte Hinrichtung des Täufers angesehen hätten. Folglich könne diese der erstern doch unmöglich längere Zeit, d. i. mehrere Jahre, vorhergegangen sein. Allein eine solche Möglichkeit kann factisch veranschaulicht werden. Wenn Josephus z. B. Ant. 20, 8. 5. die Zerstörung Jerusalems als göttliches Strafgericht für die Ermordung des Hohenpriesters Jonathan und gleichzeitige Mordthaten betrachtet, so war zwischen den aufeinander bezogenen Facten selbst noch ein größerer Zeitzwischenraum, vgl. S. 188.

Ist nun in der Stelle des Josephus keine unmittelbare Zeitbestimmung der Verbindung zwischen dem Tetrarchen Antipas und der Herodias gegeben, so läßt sich eine solche doch vielleicht durch Combination aus derselben ermitteln. Dieser Weg ist namentlich von v. Til, zum Theil von Anger betreten. Folgendes sind die Mittelglieder. Josephus erzählt uns im

Leben Agrippa des Ersten Ant. 18, 6. 1 — 3., daß derselbe, der sich damals in Rom bei Tiberius aufhielt, weil er zu den frühern Freunden seines von Sejan vergifteten Sohnes Drusus gehört hatte, Rom habe verlassen müssen, damit der Schmerz des Kaisers durch seinen Anblick nicht stets erneuert würde. Als er aber zu Schiffe in Judäa eingetroffen sei, habe sich seine Frau an seine Schwester, die Herodias, Ἡρῳδῃ τῷ τετράρχῃ συνοικοῦσαν, gewandt, mit der Bitte, bei ihrem Manne, dem Herodes Antipas, eine Unterstützung für den von allem Nothwendigen entblößten Bruder zu erwirken. In Folge deß sei ihm dann Tiberias als Wohnort zugewiesen und auch Geld zum Lebensunterhalt ausgesetzt worden. Doch habe dieses Verhältniß zwischen Agrippa und Herodes nur kurze Zeit gedauert (οὐ μήν γε ἐπὶ πλείον γε Ἡρῴδης ἐνέμεινε τοῖς δεδογμένοις), worauf ersterer sich zum syrischen Statthalter Flaccus begeben habe. Nun wissen wir, daß jener Drusus zwar schon 23 n. Ch. gestorben ist, Tacit. Annal. 4, 8., daß sich Tiberius damals aber wenig aus seinem Tode machte oder zu machen schien, Suet. Tiber. 52. [1]) vgl. Tacit. l. c. und 4, 13. Erst, als er dessen gewaltsamen Tod durch seinen frühern Günstling, den verrätherischen Sejan, wenige Tage nach dessen Hinrichtung (starb XV Kalend. Novbr. im Jahre 31 n. Ch. Tacit. 4, 8. 6, 25.) durch dessen Frau Apicata erfuhr, Dio 58, 11., bemächtigten sich seiner Schmerz und Ingrimm über den ihm durch ein solches Verbrechen entrissenen Sohn, Suet. Tiber. 62. [2]). Um diese Zeit muß nun Agrippa I. Rom

1) Alterius (sc. Drusi) vitiis infensus: nam Drusus animi fluxioris remissiorisque vitae erat. Itaque ne mortuo quidem perinde affectus est, sed tantum non statim a funere ad negotiorum consuetudinem rediit, justitio longiore inhibito. Quin et Iliensibus legatis paullo serius consolantibus quasi obliterata jam doloris memoria irridens: se quoque, respondit, vicem eorum dolere, quod egregium civem Hectorem amisissent.

2) Auxit intenditque saevitiam, exacerbatus indicio de morte filii sui Drusi; quem cum morbo et intemperantia periisse existimaret, ut tandem veneno interemtum fraude Livillae uxoris atque Sejani cognovit, neque tormentis neque supplicio cujusquam pepercit:

verlassen haben, im Herbst 31 n. Ch. oder, wegen der schwierigen Seefahrt bei einbrechendem Winter, vielleicht erst Frühjahr 32 n. Ch. Wegen der damaligen Zeitverhältnisse und weil sich, wie Josephus ausdrücklich hinzufügt, Agrippa in der äußersten Geldverlegenheit befand, ist die erste Annahme wahrscheinlicher. Auch Paulus befand sich noch nach der νηστεία, dem Versöhnungsfest oder 10 Tischri, auf offenem Meere Apstg. 27, 9. Agrippa fand aber bei seiner Ankunft in Judäa die Herodias bereits mit Antipas vermählt. Folglich erhalten wir als äußersten terminus ad quem dieser Vermählung Frühjahr 32 n. Ch., wahrscheinlich Herbst 31 n. Ch. oder 784 u. c. Hiemit stimmt die Angabe des Josephus, nach welcher Agrippa, nachdem er nicht lange in dem ihm als Wohnort angewiesenen Tiberias verweilt hatte, sich zu dem syrischen Statthalter Flaccus begeben haben soll; denn dieser war bereits am Schlusse des Jahrs 33 n. Ch. gestorben, Tacit. Annal. 6, 27. [1]).

Auch eine zweite Combination ist von Til a. a. O. schon mit vielem Scharfsinne benutzt, und diese scheint sogar noch genauere Aufschlüsse zu gewähren. Seine Deduction ist so schlagend, daß wir sie uns mit einigen, freilich nicht unwesentlichen Abweichungen aneignen können. Ich werde sie indeß gleich in der mir geeignet scheinenden, schärfern Form vortragen. Josephus merkt Ant. 18, 5. 1. an, daß Antipas zuerst auf einer Geschäftsreise [2]) nach Rom, da er auf seiner Hinreise bei seinem Stiefbruder Herodes vorsprach, den Plan seiner Verbindung mit der Herodias gefaßt habe. Zwischen beiden war der Pact geschlossen, daß Herodias alsbald nach seiner Rückkehr zu ihm ziehen solle. Ließe sich nun die Zeit dieser Reise ermitteln, so würden wir hieraus auch die Zeit des illegalen Verkehrs beider und folglich auch die Zeit der Gefangennahme des Täufers mit Wahrscheinlichkeit bestimmen

---

soli huic cognitioni adeo per totos dies deditus et intentus etc.

1) Vgl. Eckhel. doctr. numm. III. p. 279 sqq.

2) διαπραξάμενος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφ' ἅπερ ἐστάλτο.

können. Einen selbstständig festen terminus ad quem jener Reise dürften wir schon auf folgendem Wege, den Til einschlägt, erhalten. Unter den Puncten, welche Agrippa I. später vor dem Kaiser Caligula als den Antipas gravirend bezeichnet, war nach Ant. 18, 7. 2. namentlich auch der, daß er sich eines Einverständnisses mit Sejan wider das Regiment des Tiberius schuldig gemacht habe. Da nun jenes angebliche Einverständniß einerseits wohl nur durch persönlichen Verkehr und andrerseits zu einer Zeit, als Sejan bereits großes Ansehen bei Tiberius genoß, d. i. zur Zeit der von Josephus erwähnten Reise des Antipas nach Rom, hätte zu Stande kommen können: so wird der äußerste terminus ad quem dieser Reise noch vor dem Tode des Sejan, d. i. October 31 n. Ch. anzusetzen sein. Der äußerste terminus a quo derselben scheint aber das Jahr 29 n. Ch. sein zu müssen; denn mit diesem, nämlich dem Tode der alten Kaiserin Livia, der Mutter des Tiberius, welcher nach Tacit. Annal. 5, 1. ins Consulat der beiden Gemini fiel, begann die steigende Macht des Sejan Dio 58, 2 ff. Bis dahin hatte ihm Livia im Wege gestanden Tacit. Annal. 5, 3. [1]).

Es sind aber mehrere Gründe da, welche es räthlich machen, die Reise des Antipas grade in das letztgenannte Jahr zu verlegen. Denn suchen wir in den Jahren 29 bis 31 n. Ch. nach einem Beweggrunde für dieselbe, so zeigt sich der passendste und, so weit wir die Geschichte kennen, allein geeignete eben in diesem Jahre. Damals war die mächtige Livia gestorben, und fast unglaubliche Ehrenbezeugungen wurden ihr, außer dem, was Tiberius angeordnet hatte, vom Senate decretirt, Dio 58, 2. Gewiß nicht die geringste Aufforderung zum Condoliren hatte aber der Tetrarch Herodes Antipas. Er war es ja, welcher schon früher aus eigenem Antriebe den peräischen Ort Betharamphtha, nachdem er ihn erweitert und verschönert, aus Ehrerbietung gegen die Kaiserin Julias [2]) genannt hatte,

1) Incolumi Augusta erat adhuc perfugium; quia Tiberio inveteratum erga matrem obsequium, neque Sejanus audebat auctoritati parentis anteire.

2) Der Ort heißt auch Livias. Hug, Gutachten in d. Freiburg. Zeitschr.

Ant. 18, 2. 1. Daß er daneben auch eigennützige Pläne verfolgte, verſteht ſich faſt von ſelbſt, ſelbſt wenn es nicht ausdrücklich noch von Joſephus, wie wir gleich ſehen werden, angemerkt wäre. Für ſolche Pläne war jetzt ein beſonders günſtiger Zeitpunct gekommen; wie hätte er ihn verſäumen ſollen? Dem bis zum Tode ergebenen Diener der jüngſt Verſtorbenen konnte man ja ſo leicht Nichts abſchlagen. Vielleicht wollte er verſuchen, zu dem jetzt erledigten Erbtheile, welches die Kaiſerin von dem Reiche ſeines Vaters [1]), Herodes des Großen, und zum Theil in der nächſten Umgebung ſeiner Tetrarchie beſeſſen hatte, zu gelangen. Daß er bei ſeiner römiſchen Reiſe auf ſeinen Vortheil ausgegangen war, iſt bei Joſephus Ant. 18, 5. 1. in den Worten: διαπραξάμενος ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφ' ἅπερ ἔσταλτο, „nachdem er in Rom erwirkt hatte, weßwegen er hingereiſ't war" wenigſtens ausdrücklich angedeutet. Und ſicher iſt, daß er damals die im Süden von Peräa gelegene Feſte Machärus erhielt. Joſephus berichtet nämlich, daß die rechtmäßige Gemahlin des Antipas, die Tochter des Aretas, auf das Gerücht von deſſen Pact mit der Herodias, welches ſeiner Ankunft voraufgeeilt war, und während derſelbe zurückkehrte (ἐπεὶ ἐπανεχώρει), nach Machärus, dem Gränzorte des Reichs des Aretas und Antipas, welches damals ihrem Vater zugehörte (τότε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελῆ), aufgebrochen ſei, um von dort durch Vermittlung eines hier ſtationirten στρατηγός ihres Vaters zu dieſem zu entfliehen. Derſelbe Joſephus erzählt a. a. O. §. 2. dann weiter, daß

---

Bd. 2. Heft 1. S. 32. bemerkt dabei: „Der Name Julia war weniger bekannt, denn er wurde der Gemahlin des Kaiſers erſt nach ſeinem Tode mittelſt des Teſtaments zu Theil, wodurch ſie in familiam Juliam adoptirt iſt." Sueton. Aug. 101. Über dieſes peräiſche Julias oder Livias vgl. überhaupt Reland, Palaest. p. 869. und Raumer Paläſt. unter Beth-Haran S. 171.

1) Es waren Jamnia, Asdod, Phaſaelis und Archelais, welche durch das Teſtament Herodes des Großen zunächſt an ſeine Schweſter Salome gekommen waren, Ant. 17, 8. 1. 5, 5., und welche dieſe bei ihrem Tode dann der Kaiſerin vermacht hatte, Ant. 18, 2. 2. de bell. Jud. 2, 9. 1.

Antipas den Täufer wegen seiner freimüthigen Reden in Machärus habe festsetzen und tödten lassen. Und daß Niemand an ein doppeltes Machärus denken kann, fügt er hinzu: τὸ προειρημένον φρούριον. Wie konnte Antipas den Täufer in einem fremden Lande gefangen setzen, und zwar in dem Lande des Aretas, welcher Fürst wegen der jüngsten Vergangenheit nicht bloß ihm selber persönlich befeindet, sondern auch dem Gefangenen eben um seiner Gefangenschaft willen persönlich verpflichtet war? Zu der heroischen Auskunft von Hug[1]), daß Josephus rücksichtlich des Orts der Gefangenschaft des Täufers falsch berichtet sei, werden wir doch schwerlich greifen dürfen, zumal noch immer zu erklären stände, wie denn Josephus selber jenen handgreiflichen Widerspruch nicht hätte merken sollen. Dann bleibt aber Nichts übrig als die im Zusammenhang mit jenem διαπραξάμενος einfache Annahme, daß zur Zeit der Gefangennahme des Täufers, und zwar in Folge jener römischen Reise, Machärus wirklich in die Gewalt von Antipas gekommen war. Es läßt sich auch begreifen, warum ihm an dem Besitz dieser starken Bergveste, wie Plinius 5, 16. berichtet, der zweiten Burg im südischen Lande nach Jerusalem, dem Schlüssel von Peräa, wenn Aretas selbiges angreifen sollte, zumal unter den damaligen Umständen, ungemein gelegen sein mußte. — Nehmen wir an, daß Antipas unmittelbar auf die Nachricht von dem Tode der Livia im Jahre 782 u. c. nach Rom abgereist sei, so wird endlich auf das Gehässige der Verläumdung Agrippas I, daß Herodes Antipas mit Sejan wider die Herrschaft Tibers conspirirt habe, ein neues Licht geworfen. Es mußte dem Agrippa, wenn er den Sturz des Antipas beschleunigen wollte, daran liegen, die hervorragendsten Zeichen von Ergebenheit, welche derselbe dem kaiserlichen Hause bewiesen hatte, zu verdächtigen. Dahin gehörte die Benennung der Stadt Tiberias nach dem Kaiser Tiberius und die Benennung der Stadt Julias nach der Kaiserin-Mutter. Wegen einer Widersetzlichkeit wider den Namen des Tiberius konnte Caligula persönlich

1) Gutachten a. a. O. S. 32 u. 33.

schwerlich so aufgebracht werden, als wegen einer Verunehrung des Namens der Livia, seiner Großmutter. Denn jener hatte seinen Vater vergiftet, seine Mutter verbannt, ihn selber nur widerstrebend als Nachfolger anerkannt, während er in dem Hause dieser groß geworden war und ihr nach ihrem Tode noch die Leichenrede gehalten hatte. Suet. Caligul. 10. Wie sehr mußte es ihn verletzen, wenn jene scheinbar aus Ehrerbietung gegen die Verstorbene unternommene Reise Nichts weiter als eine abgekartete Sache mit dem Empörer Sejan gewesen sein sollte! Durch eine solche Verläumdung wäre derselben nicht bloß das Siegel der Widersetzlichkeit wider den Namen und die Person des Kaisers, sondern zugleich auch der Charakter der schändlichsten Undankbarkeit gegen die verehrte Großmutter aufgedrückt worden. So mußten alle Erinnerungen der Vergangenheit, welche in dem Herzen des Kaisers für Antipas sprechen konnten, mit einem Male ausgerottet werden.

In Folge dieser Combinationen dürfte einerseits die Annahme feststehen, daß jene verhängnißvolle römische Reise des Antipas nach dem Bericht des Josephus wenigstens nicht vor dem Tode des Sejan, Herbst 784 u. c., gefallen ist, und andrerseits die Annahme höchst probabel sein, daß dieselbe unmittelbar nach dem Tode der Livia im Jahre 782 u. c. geschehen sei. Der zweite Theil dieser Folgerung erhält indeß erst seinen Schlußpunct und volle Gewähr in dem evangelischen Grunddatum, daß die Gefangennahme des Täufers in der That ins Jahr 782 u. c. um die Zeit des 19ten März gefallen ist. Nur werden wir annehmen müssen, daß Livia bereits im ersten Anfang dieses Jahrs gestorben sei; was freilich, so viel ich weiß, nirgends so wie das Jahr ausdrücklich bestätigt, aber auch nirgends ausdrücklich geleugnet wird. Wenn vielmehr Tacitus Annal. 5, 1. ihren Tod ins Consulat der beiden Gemini verlegt, so läßt sich das mit unserer Annahme sehr wohl vereinen, da die römischen Consuln damals[1]) bereits mit dem ersten Januar ihr Amt antraten[2]). Hatte An-

1) Ideler, Handbuch der Chronologie I. S. 148.

2) Hiermit stimmt, daß nach Eckhel, doctr. numm. II. 6. p. 157.,

tipas dann seine Rückreise so viel als möglich beeilt, um die Freuden des verbotenen Beilagers bald möglichst genießen zu können, so konnte er, da ein Fürst schnell reist, recht gut noch vor dem Purimfest (19ten März) in seiner Heimath wieder anlangen. Sein böser Leumund war ihm vorangeeilt, der Unwille über seine That gesteigert durch die Flucht seiner rechtmäßigen Frau. Der Bußprediger Johannes war, wie wir gleich sehen werden, grade in der Nähe, sein Freimuth führte ihn in der kürzesten Zeit, noch zu Purim ins Gefängniß.

6) Auf dieses chronologische Datum der Gefangennahme des Täufers führen endlich auch die einzelnen Angaben bei den Evangelisten und Josephus über die Localität derselben, oder lassen sich doch sehr leicht mit ihnen vereinigen. Was nämlich den Schauplatz der letzten Wirksamkeit des Täufers betrifft, so hatte nach Lucas diejenige Erweckung, welche zu ihrer Folge seine Gefangennahme hatte, in der Wüste Judas [1] (ἐν τῇ ἐρήμῳ) Statt, und von der Wüste begab er sich in den περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Luc. 3, 2. 3. Dieser sein Wüstenaufenthalt scheint aber in der That identisch zu sein mit seinem Aufenthalt in Αἰνών nahe bei Σαλείμ, von welchem uns Johannes zuletzt berichtet, Joh. 3, 23. Wenigstens zweifle [2] ich nicht, daß unter dem johanneischen Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ עֵין וְשַׁלְחִים und Jos. 15, 32., d. i. Örter in der Wüste Juda zu verstehen seien. Die LXX nach dem cod. Alexandr. übersetzen diese Namen durch Σελεὶμ καὶ Αἰν, nach dem Vatic. geben sie allein ersteres durch Σαλή wieder,

---

die letzte Münze auf die lebende Livia im 30sten Jahr der Tribunenwürde des Tiber, also 781—782 u. c. geschlagen wurde. Vgl. Drumann, Geschichte Roms Th. 2. S. 183.

1) Zwar wird von Lucas nicht ausdrücklich gesagt, daß es die Wüste Judas gewesen sei. Doch versteht sich das im Zusammenhang seines Evangeliums von selbst, da er den Täufer ausdrücklich in der Stadt Judas und auf dem jüdischen Gebirge geboren werden läßt, Luc. 1, 39. 65. Nach den Evangelien hat sich die Wirksamkeit des Täufers überhaupt nur auf Peräa und Judäa erstreckt.

2) So auch Bleek, de libri Geneseos origine p. 21. Auch Lücke neigt sich zu dieser Ansicht hin.

ben, würde Σαλήμ lauten, vgl. die LXX 1 Moſ. 14, 18. 33, 18. Judith 4, 4. Hebr. 7, 1. 2., die Form Ἱερουσαλήμ u.ſ.w.

Von Änon in der Wüſte Judas aufbrechend kam Johannes, überall Buße predigend, in den περίχωρος τοῦ Ἰορδ.[1]), d. i. den Diſtrict, der zu beiden Seiten des Jordan liegend und von einer Mauer von Bergen auf beiden Seiten eingeſchloſſen, ſich vom See Tiberias bis zum todten Meere erſtreckte, Luc. 3, 3. Auf ſeiner Wanderung kam er alſo auch in den peräiſchen περίχωρος, der zum Gebiet des Herodes Antipas gehörte, und hier müßte er jenes Marc. 6, 18., Matth. 14, 4. erwähnte Zwiegeſpräch mit dem Tetrarchen, der ihn nach Marc. 6, 20. gern hörte, gehabt haben, in Folge deſſen er gefangen geſetzt wurde. Sehen wir nun auf Joſephus, ſo ſtimmt der trefflich zu dieſer Annahme; denn er berichtet a. a. O. ausdrücklich, daß der Täufer in Machärus auf der Südgränze Peräas gefangen ſaß, woſelbſt er auch hingerichtet wurde. Ja es läßt ſich mit hoher Wahrſcheinlichkeit ſelbſt noch der Ort beſtimmen, an welchem ſich Antipas damals aufgehalten haben muß. Es war Julias oder Livias, welches, in jener Gegend von Peräa nicht weit von Machärus gelegen, zum περίχωρος gehörte, und, wie ſchon ſeine Dedication an die Livia vermuthen läßt, mit Tiberias abwechſelnd die Reſidenz von Antipas war, vielleicht deſſen Sommerſitz, da Tiberias ein heißes u. ungeſundes Klima hatte. Von hier aus konnte Antipas, geſchützt durch die Veſte Machärus, auch am beſten die Angriffspläne des tief verletzten Aretas, deſſen Land hier an das ſeinige ſtieß, überſehen und zurückweiſen. Entſcheidend dürfte aber die Erzählung vom Tode des Täufers ſein Marc. 6, 17 ff. Matth. 14, 3 ff., welcher ſich einige Wochen nach ſeiner Gefangennahme zutrug. Der Ort, an welchem Antipas damals verweilte, wird hier nämlich durch folgende zwei Merkmale beſtimmt. Es war ein Ort, an welchem er ſeine γενέσια feierte, und wohin er die Großen ſeines Reichs zuſammenlud,

1) Der hebräiſche Name heißt עֵבֶר הַיַּרְדֵּן. Griechiſch heißt er auch μέγα πέδιον u. αὐλών. Über ihn vgl. Reland, Palaest. p. 452 sqq. Raumer's Paläſtina S. 49 ff.

Marc. 6, 21. Das führt wohl auf eine Reſidenz, in welcher ein geräumiges Schloß war. Die Tochter der Herodias [1]) konnte ferner den Tetrarchen bitten, daß ſie noch in dem Feſtzimmer (ὦδε) auf einer Schüſſel (am Schluſſe der Mahlzeit) den Kopf des Täufers erhalte. Das führt auf einen Ort, der, wenn nicht Machärus ſelber, doch zur Erfüllung der Bitte Machärus nahe genug lag. Dieſe Merkmale zuſammengenommen laſſen nicht an Tiberias, was einerſeits nicht in Peräa, und andrerſeits zu entfernt [2]) lag, ſondern, wie ich glaube, nur an Julias denken. Daß hier eine Hofburg geweſen ſei, wird zum Überfluſſe von Joſephus de bell. Jud. 2, 4. 2. noch ausdrücklich geſagt.

### III. Succeſſion der Begebenheiten des unſerm Abſchnitte zugewieſenen Geſammttextes.

Die Anfangs- und Endpunete unſers Textabſchnittes (Luc. 3, 1 — 4, 13. Marc. 1, 1 — 13. Matth. 3, 1 — 4, 11. Joh. 1, 19 — 5, 47.) ſind uns bekannt, auch mit ausreichenden chronologiſchen Charakteren verſehen. Nachgewieſen iſt das Verhältniß der Texte der einzelnen Evangeliſten, zufolge deſſen der johanneiſche Abſchnitt Joh. 1, 19 — 5, 47. bei den Synoptikern zwiſchen der Verſuchungsgeſchichte und der nach der Gefangennahme des Täufers anberaumten Rückkehr Jeſu nach Galiläa einzuſchalten iſt und der Bericht des Lucas 3, 1 — 20. mit Joh. 5, 1 ff. chronologiſch faſt parallel ſteht. Bevor wir die Succeſſion der in unſerm Abſchnitte überhaupt erwähnten Begebenheiten in ihrem Zuſammenhange darſtellen, iſt alſo nur noch die Succeſſion der uns bei Johannes 1, 19 — 5, 47. be-

1) Daß Herodias eine Tochter hatte, bezeugt auch Joſephus. Sie hieß Salome Ant. 18, 5. 4.

2) Gegen Fritzſche in ſ. Comment. zum Evang. des Matth. z. u. St., welcher meint, daß der abgeſchlagene Kopf des Täufers nach dem evangeliſchen Text nicht grade am Feſttage habe überreicht werden müſſen, iſt namentlich Strauß I. S. 418. zu vergleichen. Dieſer nimmt dagegen mit de Wette u. A. an, daß das Feſtmahl in Machärus geweſen. Schon Hug in ſ. Gutachten Freib. Zeitſchr. Bd. 2. Heft 1. S. 31 u. 32. hat indeß an Julias gedacht.

richteten Erzählungsreihe für ſich und zwar ausführlicher als bisher [1]) zu unterſuchen.

In dem angezeigten johanneiſchen Abſchnitte finden ſich drei feſte chronologiſche Puncte, an welche ſich die übrige Erzählung leicht anſchließen läßt. 1) Das Paſcha im Jahre 781 u. c., zu welchem Jeſus nach Jeruſalem reiſte Joh. 2, 13. Der 15te Niſan in dieſem Jahre fiel auf den 30ſten März. 2) Die Rückreiſe Jeſu durch Samarien nach Galiläa Joh. 4, 1—44. 4 Monate vgl. 4, 35. vor dem Paſcha 782, einem Schaltjahre, deſſen 15ter Niſan auf den 18ten April fiel, alſo im December 781. 3) Das Purim am 14ten Beadar oder 19ten März 782, an welchem Jeſus wieder nach Jeruſalem ging Joh. 5, 1.

Was alſo Joh. 1, 19—2, 13. erzählt iſt, iſt vor dem 30ſten März 781 geſchehen. Wie lange vorher, läßt ſich nur nicht nach Tagen beſtimmen, da die Länge des Aufenthalts Jeſu in Kapernaum Joh. 2, 12. (*καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*) nicht in der dazu nöthigen Schärfe angezeigt iſt. Folgendes ergiebt ſich als das Wahrſcheinliche. Joh. 1, 19—40. umfaßt jedenfalls 3 Tage wegen des zweimaligen *τῇ ἐπαύριον* V. 29 u. V. 35. Joh. 1, 41—43. oder die Erzählung, wie Simon Petrus Jeſu Jünger wurde, giebt wahrſcheinlich den 4ten Tag, oder man müßte annehmen, daß Petrus noch am Abend deſſelben oder des 3ten Tags berufen wurde, an welchem Andreas, ſein Bruder, und der ungenannte Jünger (der Apoſtel Johannes) mit Jeſus zuſammenkamen. Indeß wird dieſe letztere Annahme ziemlich deutlich widerlegt durch V. 40.: Und ſie blieben bei ihm jenen Tag, da hier die Dauer des ganzen Tags gemeint und in dem nachträglichen Zuſatze *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη* nur noch der Anfangstermin ihres Zuſammenſeins mit Chriſto, der Zeitpunct, in welchem der den Hörern unvergeßliche Ruf Chriſti: „Kommet und ſehet" erſchallte, bemerklich gemacht zu ſein ſcheint. Bis zum Ende des Capitels

1) Vgl. Bernhard Jacobi, Über die Data zur Chronologie des Lebens Jeſu in dem Evangelium des Johannes. Stud. u. Kritiken. 1838. Heft 4. S. 850—867.

wird dann noch ein Tag erwähnt (Joh. 1, 44. τῇ ἐπαύρ.), an welchem Jesus ursprünglich schon nach Galiläa abreisen wollte (ἠθέλησεν ἐξελθεῖν), aber verhindert wurde, wie es scheint, durch die seelsorgerische Arbeit an den beiden Jüngern, die er damals gewann, Philippus und Nathanael. Also verliefen von Joh. 1, 19—52. vier oder vielmehr 5 Tage. Die in den 5 Tagen verstrichenen Begebenheiten sind aber höchst wahrscheinlich in den Monat Februar zu setzen, kaum früher, da Nathanael schon damals unter dem Feigenbaume [1]) 1, 49. 51. sitzen konnte, der doch wohl als belaubt zu denken ist.

Nur drei weitere Tage — denn der dritte Tag scheint der Concinnität der Darstellung wegen von dem ἐπαύριον 1, 44. an gerechnet werden zu müssen — erhalten wir 2, 1. An dem 3ten Tage nach der Berufung des Philippus und Nathanael oder am 7ten nach der Absendung der Boten des Synedriums an den Täufer und dessen öffentlichem Zeugniß über sich und Jesum, also am Ende von für die Geschichte Jesu höchst wichtigen 8 Tagen, welche eben dieser Bedeutsamkeit wegen auch in ihrer Succession nach Tagen charakterisirt werden, fiel eine Hochzeit zu Kana in Galiläa. Nehmen wir an, daß an jenem dritten Tage, wie der Wortlaut der johanneischen Darstellung wahrscheinlich macht, die Hochzeit begann und wie gewöhnlich 7 Tage dauerte, vgl. S. 170., so erhalten wir, auf die Reise nach Kapernaum 2, 12. einen Tag gerechnet, noch 7 Tage. Folglich verliefen von Joh. 1, 19. bis zur Ankunft Jesu in Kapernaum Joh. 2, 12., 14 oder wahrscheinlich 15 Tage.

---

1) Doch gehörte die Umgebung des Sees Tiberias zu den mildesten Regionen Palästinas. Josephus bemerkt darüber de bell. Jud. 3, 10. 8. *Παρατείνει δὲ τὴν Γεννησὰρ ὁμώνυμος χώρα, θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος.* Ja selbst der Feigenbaum, der, wie der Geschichtschreiber kurz vorher gesagt hat, ein milderes Klima verlange, trage hier in 10 Monaten des Jahrs Früchte: *τὰ μέν γε βασιλικώτατα, σταφυλήν τε καὶ σῦκον, ἐπὶ μηνὶν ἀδιαλείπτως χορηγεῖ· τοὺς δὲ λοιποὺς καρποὺς δι' ἐτους ὅλου περιγηράσκοντας αὐτοῖς.* Vgl. was Crome, Geographisch-historische Beschreib. des Landes Syrien, Th. 1. S. 335 ff. über die klimatischen Verhältnisse dieses Landes aus verschiedenen Reisebeschreibungen übersichtlich zusammengestellt hat.

Nun folgt ein nicht genau zu beſtimmender Zeitraum, die οὐ πολλαὶ ἡμέραι Joh. 2, 12., welche Jeſus in Kapernaum zubrachte. Indeß läßt ſich das Ende deſſelben noch mit einiger Präciſion feſtſetzen. Man darf nämlich annehmen, daß Jeſus nach jüdiſcher Sitte wenigſtens ſchon am 10ten [1]) Niſan in Jeruſalem angekommen, und die Reiſe dorthin zu 3 bis 4 Tagen gerechnet, wenigſtens den 6ten Niſan, 21ſten März von Kapernaum abgereiſ't ſein wird. Der kapernaitiſche Aufenthalt ſcheint alſo den Reſt des März weggenommen und auch noch in den Februar hineingereicht zu haben, da wir bei der augenſcheinlichen Abſicht des Evangeliſten, die galiläiſche Wirkſamkeit Jeſu gegenüber ſeiner judäiſchen in jener Zeit als vorübergehend und fragmentariſch darzuſtellen, unter jener Zeitangabe eher einen größern als geringern Zeitraum uns verborgen denken dürfen. Wäre aber auch Alles, was hier zur nähern Beſtimmung der οὐ πολλ. ἡμέρ. geſagt wird, nur problematiſch, im Allgemeinen iſt doch die dadurch beſtimmte Zeit wegen der Durchſichtigkeit der übrigen chronologiſchen Beſtimmungen vollkommen deutlich.

Der johanneiſche Abſchnitt 2, 13 — 3, 36. umfaßt einen etwa 9 monatlichen Aufenthalt Jeſu in Judäa, Reiſe zum Paſcha 781 (30ſten März) bis Rückreiſe nach Galiläa 4 Monate vor dem Paſcha 782, December 781. Das damalige Wirken Jeſu war getheilt zwiſchen Jeruſalem, Joh. 2, 13 — 3, 21. und dem jüdiſchen Lande, der γῆ Ἰουδαία, 3, 22—36. Indeß muß letzteres, obgleich davon nur wenig ausdrücklich berichtet wird, jedoch vgl. 4, 1., bei weitem am längſten gedauert

---

1) Nach 2 Moſ. 12, 2. Gewöhnlich pflegte man zum 8ten Niſan in Jeruſalem einzutreffen, wie aus Joſephus de bell. Jud. 6, 5. 3. hervorgeht: ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν, ὀγδόη δὲ ἦν Ξανθικοῦ (bei Joſephus iſt der Monat Xanthikus gleichbedeutend mit dem Niſan) μηνός. Zu dieſem Tage, 7 Tage vor dem Feſt, wurde auch der in der Burg Antonia verwahrte Ornat dem Hohenprieſter von dem römiſchen Commandanten nach Ant. 18, 4. 3. eingehändigt. Jeſus trifft nach Joh. 12, 1. 6 Tage vor ſeinem letzten Paſcha in Bethanien ein. Von dem jüdiſchen Volke waren ſchon viele hingezogen Joh. 11, 55. 12, 9 — 12.

haben. Zwar läßt sich aus der allgemeinen Zeitbestimmung μετὰ ταῦτα, womit dasselbe 3, 22. eingeführt wird, scheinbar nichts Näheres ermitteln, desto mehr aber aus der Art und Weise, wie die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem 2, 23—25. geschildert wird, woraus hervorgehen dürfte, daß selbige nur auf die Festzeit im Pascha beschränkt war. Denn 2, 23. ist nur von einem jerusalemischen Aufenthalte Jesu während der Festzeit[1]) die Rede, und hierauf scheint die chronologische Formel μετὰ ταῦτα 3, 22. im Sinne des Evangelisten zurückzuweisen. Auch wäre ein längerer oder gar dauernder Aufenthalt nach dem Act der Tempelreinigung 2, 14 — 21., wie Jesus selber fühlte 2, 24 und 25, nicht ohne große Gefahr für ihn gewesen. Die Gesinnung des hohen Raths mußte ihm namentlich durch das Verhalten eines seiner Mitglieder, des Rathsherrn Nikodemus, welcher nur des Nachts (3, 2.) zu ihm zu kommen wagte, deutlich werden.

Endlich Joh. 4, 1 — 54. wird die Zeit zwischen der galiläischen Reise Jesu (December 781) bis zu seiner Reise zum Purim (19ten März 782) beschrieben, wovon etwa eine Woche

1) Ich übersetze diesen Vers: „Als er aber in Jerusalem war am Pascha in der Festzeit (ἐν τῇ ἑορτῇ) u. s. w." Jesus war nämlich in Jerusalem (vielleicht aus der angedeuteten Besorgniß?) nicht am ganzen Pascha d. i. in der ganzen sieben- oder, wie man rechnen will, achttägigen Zeit, welche man Pascha nennt — diese weite Bedeutung von πάσχα ist sogar Sprachgebrauch des Johannes, 2, 13. 6, 4. 11, 55., das Weitere s. bei der Leidensgeschichte — sondern nur in der Festzeit des Pascha, d. i. an denjenigen Tagen der Paschawoche, welche besonders festlich begangen wurden. Das waren die drei gewöhnlichen Festtage des Pascha, der 15te Nisan mit dem Abend des 14ten, der 16te Nisan und der 21ste, und in jenem Jahre 781 der 19te Nisan als Wochensabbat. Die herrschende Erklärung, welche die beiden Begriffe πάσχα und ἑορτή hier nicht dem Umfang nach unterscheidet, und somit ἐν τῇ ἑορτῇ nicht als genauere Bestimmung des ἐν τῷ πάσχα erscheinen läßt, dürfte deßhalb unhaltbar sein, weil dem Leser dann das ganz Bekannte gesagt wird, daß das Pascha zu den Festen gehörte. Nur auf die angegebene Weise glauben wir daher den exegetischen Härten entgehen zu können, welche Paulus hier in Vorschlag gebracht hat.

auf die Reise durch Samarien nach Galiläa und den zweitägigen Aufenthalt Jesu in der samaritischen Stadt Sychar [1]) d. i.

1) Der Name Συχάρ ist bekannt in der Kritik des johanneischen Evangeliums, indem aus demselben Einige auf die Unkunde des Evangelisten mit den renommirtesten Localitäten Judäas, Andere auf eine bestimmte ausländische Abkunft desselben schließen wollten. Weniger bekannt ist seine eigentliche Bedeutung. Lücke, dessen sorgfältige Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten man hier vergleiche, sagt in d. Nachträgen z. Comment. Bd. 1. S. 658.: „Bei dem Mangel an allen sichern Daten ist's eben so schwer, sich der Hypothesen zu enthalten, als die rechte zu treffen." Dennoch möchte ich eine neue Hypothese dem Urtheil der Leser vorlegen, die indeß, wenigstens von weitem, schon von Lightfoot in s. hor. hebr. p. 938 sqq. geahnt ist. Darüber kann zuvörderst kein Zweifel sein, daß unter Συχάρ Sichem gemeint sei. Dies erhellt nicht bloß daraus, daß der Ort in Samarien liegt, sondern ganz besonders daraus, daß der von Jakob erstandene Begräbnißplatz Josephs Joh. 4, 5., die Quelle (Joh. 4, 6.) und der Brunnen (Joh. 4, 11.) Jakobs in seiner Nähe liegen sollen, was wegen 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. 1 Mos. 48, 22., wo die LXX שְׁכֶם schon durch Σίκιμα übersetzen, entschieden auf Sichem hinweis't. Darüber ist auch unter den Auslegern kein Streit. Aber שְׁכֶם wird griechisch durch Σίκιμα, Σικήμ, Συχέμ, letzteres auch im N. T. Apstg. 7, 16., wiedergegeben, eine Übertragung wie Συχάρ ist nicht bloß bei diesem Worte, sondern überhaupt beispiellos. Das Σεπφαμάρ der LXX, für שְׁפָם 4 Mos. 34, 10. 11., welches man anführt, hält Lücke selbst nicht für ganz analog. Die Beispiele, welche Credner Einleit. I. 264 ff. anführt, דַּמֶּשֶׂק für דַּרְמֶשֶׂק, ἀργαπητός (in den Palmyren. Inschriften) für ἀγαπητός, sind aber ebenfalls anderer Art. Hier steht das מ oder γ im Anfang vor der Tonsylbe und ist urspünglich dagessirt oder doch so zu denken. Somit ergiebt sich lediglich schon aus formellen Gründen die Folgerung, daß wir in Συχάρ einen andern Namen für Sichem haben. Und so ist es wirklich. Συχάρ ist das סוכר des Talmud, wie Lightfoot aus dem Wortlaute zunächst vermuthete, und das עין סוכר des Talmud die Quelle Sychars, die bei Johannes 4, 6. erwähnte πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. Es läßt sich diese Behauptung historisch aus dem bestätigen, was der Talmud über sein Sychar lehrt; s. die von Lightfoot a. a. O. angeführten Stellen. Bava Kama fol. 82. 2. Erat, cum adduceretur manipulus (primitiarum) מן גגות צריפין a Gaggoth Zeriphin et duo panes (offerendi a summo Pontifice) מבקעת עין סוכר a valle fontis Sychar. Sychar lag also einstmals im

Sichem 4, 40. vgl. 4, 43. kommt, alſo für den damaligen Aufenthalt Jeſu in Galiläa Joh. 4, 45—54. der Reſt von 2 bis 3 Monaten übrig bleibt.

---

Opferverbande mit Jeruſalem, und war ſogar unter den übrigen Städten, ähnlich wie Hebron, beſonders geehrt. Dieſe große Verehrung der genannten beiden Orte hing unſtreitig damit zuſammen, daß ſie beide Begräbnißplätze der Patriarchen waren; über Hebron ſ. Lightfoot a. a. O. S. 92 u. 93. Es wird dann eine rabbiniſche Legende erzählt, die damit ſchließt: Maledictus sit, quicunque alit porcos, maledictus sit, qui docet filium sapientiam Graecorum. Et eo ipso tempore petitus est manipulus primitiarum a Gaggoth Zeriphin et duo panes a valle Ein Sychar. Hier wird die Annahme der Erſtlingsgarbe von Gaggoth Zeriphin und der zwei Brode von Ein Sychar als eben ſo verabſcheuungswürdig dargeſtellt, wie Schweinezucht und Studium der griechiſchen Philoſophie. Darnach können dieſe beiden Orte nur noch als angeſehene Orte in Samarien betrachtet werden. Es müſſen aber myſtiſche Bezeichnungen derſelben ſein; denn als hiſtoriſche ſind ſie nicht nachzuweiſen. Dies wird nun auch in einer andern bei Lightfoot angeführten Legende Menachoth fol. 68. 2. in allegoriſcher Form ausdrücklich angedeutet. Zur Zeit, wo die zwei Brode dargebracht werden ſollten, kommt ein Stummer und macht ſich nur durch ſprechende pantomimiſche Zeichen verſtändlich, indem er die eine Hand an ſein Auge, die andere Hand an das Loch des Thürriegels legt — עין Quelle (Sychars) hat bekanntlich auch die Bedeutung Auge und Öffnung (perforatio). Dann ſpricht Mardochai zu den Übrigen: Giebt es einen Ort, der Ein Sychar oder Sychar Ein heißt? Man ſuchte und fand ihn. D. i. dieſer myſtiſche Name iſt allerdings ein hiſtoriſcher, nur wird nicht geſagt, wo er liegt. Charakteriſtiſch iſt in dieſer Lehrlegende, daß Mardochai, der nationale Held des Purimfeſtes, der Feind aller Goiim und Samaritaner, das Wort führt. Wie עין סוכר Sichem, ſo bedeutet גגות צריפין tecta tuguriolorum Schilo, wo früher die Stiftshütte Joſ. 18, 1. 19, 51. 1 Sam. 1, 3. 9. 24. 14, 3. längere Zeit ſtand. Da die Zugehörigkeit beider Orte, des Stolzes der Samaritaner, dieſen nicht abgeſtritten werden konnte, ſo wollten die Judäer aus Verdruß darüber wenigſtens ihren eigentlichen Namen nicht ausſprechen. In dieſelbe Kategorie religiös nationaler Eiferſucht gehört, wenn ſie mit einer ſolchen Entſchiedenheit, daß ſelbſt die Kirchenväter Euſebius, Hieronymus u. A. ihnen glaubten, vgl. Reland, Palaest. p. 503 sqq. Lightfoot, l. c. p. 936 sqq., be-

auf die Reiſe durch Samarien nach Galiläa und den zweitägigen Aufenthalt Jeſu in der ſamaritiſchen Stadt Sychar [1]) d. i.

1) Der Name Συχάρ iſt bekannt in der Kritik des johanneiſchen Evangeliums, indem aus demſelben Einige auf die Unkunde des Evangeliſten mit den renommirteſten Localitäten Judäas, Andere auf eine beſtimmte ausländiſche Abkunft deſſelben ſchließen wollten. Weniger bekannt iſt ſeine eigentliche Bedeutung. Lücke, deſſen ſorgfältige Zuſammenſtellung der verſchiedenen Anſichten man hier vergleiche, ſagt in d. Nachträgen z. Comment. Bd. 1. S. 658.: „Bei dem Mangel an allen ſichern Daten iſt's eben ſo ſchwer, ſich der Hypotheſen zu enthalten, als die rechte zu treffen.“ Dennoch möchte ich eine neue Hypotheſe dem Urtheil der Leſer vorlegen, die indeß, wenigſtens von weitem, ſchon von Lightfoot in ſ. hor. hebr. p. 938 sqq. geahnt iſt. Darüber kann zuvörderſt kein Zweifel ſein, daß unter Συχάρ Sichem gemeint ſei. Dies erhellt nicht bloß daraus, daß der Ort in Samarien liegt, ſondern ganz beſonders daraus, daß der von Jakob erſtandene Begräbnißplatz Joſephs Joh. 4, 5., die Quelle (Joh. 4, 6.) und der Brunnen (Joh. 4, 11.) Jakobs in ſeiner Nähe liegen ſollen, was wegen 1 Moſ. 33, 19. Joſ. 24, 32. 1 Moſ. 48, 22., wo die LXX שְׁכֶם ſchon durch Σίκιμα überſetzen, entſchieden auf Sichem hinweiſt. Darüber iſt auch unter den Auslegern kein Streit. Aber שְׁכֶם wird griechiſch durch Σίκιμα, Σικήμ, Συχέμ, letzteres auch im N. T. Apſtg. 7, 16., wiedergegeben, eine Übertragung wie Συχάρ iſt nicht bloß bei dieſem Worte, ſondern überhaupt beiſpiellos. Das Σεπφαμάρ der LXX, für שִׂפְמֹת 4 Moſ. 34, 10. 11., welches man anführt, hält Lücke ſelbſt nicht für ganz analog. Die Beiſpiele, welche Credner Einleit. I. 264 ff. anführt, דַּרְמֶשֶׂק für דַּרְמָשֶׂק, ἀργαπηνός (in den Palmyren. Inſchriften) für ἀγαπητός, ſind aber ebenfalls anderer Art. Hier ſteht das מ oder ע im Anfang vor der Tonſylbe und iſt urſprünglich dageſirt oder doch ſo zu denken. Somit ergiebt ſich lediglich ſchon aus formellen Gründen die Folgerung, daß wir in Συχάρ einen andern Namen für Sichem haben. Und ſo iſt es wirklich. Συχάρ iſt das סוכר des Talmud, wie Lightfoot aus dem Wortlaute zunächſt vermuthete, und das עין סוכר des Talmud die Quelle Sychars, die bei Johannes 4, 6. erwähnte πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. Es läßt ſich dieſe Behauptung hiſtoriſch aus dem beſtätigen, was der Talmud über ſein Sychar lehrt; ſ. die von Lightfoot a. a. O. angeführten Stellen. Bava Kama fol. 82. 2. Erat, cum adduceretur manipulus (primitiarum) מן גגות צריסין a Gaggoth Zeriphin et duo panes (offerendi a summo Pontifice) מבקעת עין סוכר a valle fontis Sychar. Sychar lag alſo einſtmals im

Sichem 4, 40. vgl. 4, 43. kommt, alſo für den damaligen Aufenthalt Jeſu in Galiläa Joh. 4, 45—54. der Reſt von 2 bis 3 Monaten übrig bleibt.

---

Opferverbande mit Jeruſalem, und war ſogar unter den übrigen Städten, ähnlich wie Hebron, beſonders geehrt. Dieſe große Verehrung der genannten beiden Orte hing unſtreitig damit zuſammen, daß ſie beide Begräbnißplätze der Patriarchen waren; über Hebron ſ. Lightfoot a. a. O. S. 92 u. 93. Es wird dann eine rabbiniſche Legende erzählt, die damit ſchließt: Maledictus sit, quicunque alit porcos, maledictus sit, qui docet filium sapientiam Graecorum. Et eo ipso tempore petitus est manipulus primitiarum a Gaggoth Zeriphin et duo panes a valle Ein Sychar. Hier wird die Annahme der Erſtlingsgarbe von Gaggoth Zeriphin und der zwei Brode von Ein Sychar als eben ſo verabſcheuungswürdig dargeſtellt, wie Schweinezucht und Studium der griechiſchen Philoſophie. Darnach können dieſe beiden Orte nur noch als angeſehene Orte in Samarien betrachtet werden. Es müſſen aber myſtiſche Bezeichnungen derſelben ſein; denn als hiſtoriſche ſind ſie nicht nachzuweiſen. Dies wird nun auch in einer andern bei Lightfoot angeführten Legende Menachoth fol. 68. 2. in allegoriſcher Form ausdrücklich angedeutet. Zur Zeit, wo die zwei Brode dargebracht werden ſollten, kommt ein Stummer und macht ſich nur durch ſprechende pantomimiſche Zeichen verſtändlich, indem er die eine Hand an ſein Auge, die andere Hand an das Loch des Thürriegels legt — עין Quelle (Sychars) hat bekanntlich auch die Bedeutung Auge und Öffnung (perforatio). Dann ſpricht Mardochai zu den Übrigen: Giebt es einen Ort, der Ein Sychar oder Sychar Ein heißt? Man ſuchte und fand ihn. D. i. dieſer myſtiſche Name iſt allerdings ein hiſtoriſcher, nur wird nicht geſagt, wo er liegt. Charakteriſtiſch iſt in dieſer Lehrlegende, daß Mardochai, der nationale Held des Purimfeſtes, der Feind aller Gojim und Samaritaner, das Wort führt. Wie עין סוכר Sichem, ſo bedeutet גגות צריפין tecta tuguriolorum Schilo, wo früher die Stiftshütte Joſ. 18, 1. 19, 51. 1 Sam. 1, 3. 9. 24. 14, 3. längere Zeit ſtand. Da die Zugehörigkeit beider Orte, des Stolzes der Samaritaner, dieſen nicht abgeſtritten werden konnte, ſo wollten die Judäer aus Verdruß darüber wenigſtens ihren eigentlichen Namen nicht ausſprechen. In dieſelbe Kategorie religiös nationaler Eiferſucht gehört, wenn ſie mit einer ſolchen Entſchiedenheit, daß ſelbſt die Kirchenväter Euſebius, Hieronymus u. A. ihnen glaubten, vgl. Reland, Palaest. p. 563 sqq. Lightfoot, l. c. p. 936 sqq., be-

Kraft der voraufſtehenden Erörterungen können wir jetzt folgenden Überblick über den in unſern Abſchnitt fallenden Geſammttext geben:

Erſter Auftritt des Täufers, geſchah in der Wüſte Judäas Matth. 3, 1. wahrſcheinlich im Herbſt 779 u. c., und deſſen weitere Wirkſamkeit, Marc. 1, 1—8. Matth. 3, 1—12.

Jeſus, ungefähr 30 Jahr alt, wird von Johannes getauft im Jordan, Sommer oder Frühjahr 780 Luc. 3, 21—23. Marc. 1, 9—11. Matth. 3, 13—17.

Unmittelbar darauf vierzigtägige Verſuchung Jeſu in der Wüſte (von Judäa?) Marc. 1, 12—13. Luc. 4, 1—13. Matth. 4, 1—11.

Dann ein längerer Zeitraum (von 5 bis 7 Monaten) aus dem Leben Jeſu, über welchen uns Nichts berichtet iſt.

Das Zeugniß des Täufers über ſich und ſein Verhältniß zu Chriſto vor den Boten des Sanhedrin Joh. 1, 19—27.; im Februar, was am wahrſcheinlichſten, oder ſpäteſtens Anfang März 781. Damals hielt ſich Johannes taufend in Bethanien [1]) in Peräa auf Joh. 1, 28. vgl. 10, 40., was

---

haupteten, die 5 Moſ. 11, 29. 27, 12. 13. Joſ. 8, 33. erwähnten, bei Sichem in Samarien gelegenen Berge Garizim und Ebal ſeien in Peräa zu ſuchen. Folge dieſes eiferſüchtigen Nationalhaſſes, vgl. Joh. 4, 9., war es auch, wenn die Samaritaner vorgaben, alle Patriarchengräber in Sichem zu haben, während die Judäer den Beſitz aller Patriarchengräber in Hebron behaupteten, vergl. Meyer zu Apſtg. 7, 16. סוכר heißt übrigens, von סָבַר = שָׂבַר erkaufen, das Gekaufte, hier alſo, vielleicht mit Anſpielung auf Eſr. 4, 5., das Land, welches Jakob bei Sichem nach 1 Moſ. 33, 19. kaufte. Da dieſes zum Begräbniß für einzelne Patriarchen diente, vgl. Joſ. 24, 32., ſo konnten die Rabbinen, ſ. Lightfoot a. a. O., ſeinen Sinn auch durch sepulcrum wiedergeben. —

Iſt aber dieſe Auslegung von Συχάρ richtig, ſo ſpricht daſſelbe augenſcheinlich nicht ſowohl dafür, daß der Evangeliſt ein Grieche oder Samaritaner, als dafür, daß er ein geborener Jude war.

1) Über die Correctur des Origenes ἐν Βηθαβαρᾷ (בֵּית עֲבָרָה = Furtphauſen) hat Lücke zu Joh. 1, 28. erſchöpfend gehandelt. Mit dieſem Βηθαβαρᾷ iſt vielleicht בֵּית בָּרָה Richt. 7, 24. identiſch; vgl. namentlich Reland, Palaest. p. 632. Was die Etymologie von

nicht zu verwechseln ist mit Bethanien unweit Jerusalem, vgl. Joh. 12, 1.

Die nächsten 13 oder 14 Tage bis zur Ankunft Jesu in Kapernaum in Galiläa Joh. 1, 29 — 2, 11., woselbst er sich οὐ πολλὰς ἡμέρας aufhält Joh. 2, 12.

Jesus reist zum Pascha (30sten März) 781 nach Jerusalem und verweilt dort und in Judäa bis 4 Monate vor dem 15ten Nisan d. i. bis in den December 781, Joh. 2, 13 — 3, 36.

Rückkehr [1]) Jesu durch Samarien circa 7 Tage Joh. 4, 1 — 44. und zwei bis dreimonatlicher Aufenthalt in Galiläa Joh. 4, 45 — 54.

Reise Jesu nach Jerusalem zum Purim d. i. 14ten Veadar oder 19ten März 782, und schleunige Rückkehr nach Galiläa [2]) nach der Gefangennahme des Täufers Joh. 5.

---

*Βηθανία* anlangt, so halte ich die bereits von Simonis in s. Onomasticum gegebene בֵּית עֲנִיָּה locus depressionis für die beste, selbst wenn עֲנִיָּה Jes. 10, 30. nicht mit Hitzig von einem besondern Orte und unserm Bethanien zu verstehen sein sollte. Denn sie paßt in der That auf beide Bethanien, falls nämlich das Bethanien bei Jerusalem wirklich, wie gemeinhin angenommen wird, an dem sich nach Süden abdachenden Theil des Ölberges gelegen haben sollte. Die verschiedenen Etymologien des Worts s. bei Winer unter d. Artikel Bethanien.

1) Die herrschende Ansicht der heutigen Synopse (Hug, Neander, Paulus, Krabbe, Ebrard u. s. w.) identificirt die Joh. 4, 43. erwähnte Abreise nach Galiläa mit seiner Luc. 4, 14. Parall. erwähnten Ankunft daselbst. Ein Hauptmotiv dafür scheint die Auffassung von Joh. 4, 44. zu sein, nach welcher man diese Stelle als synoptische Parallele zu Luc. 4, 24. betrachtet; s. dagegen S. 43 ff. Eine der schlimmsten Folgen für die Construction der Synopse war aber die, daß man nun die vielen bei Johannes erwähnten Reisen Jesu nach Judäa innerhalb des parallelen Textes der drei ersten Evangelisten nicht gehörig unterbringen konnte. Da dieser Text von solchen Einschaltungen Nichts sagte, so ergriff man nicht selten den Ausweg, daß derselbe keinen eigentlich chronologischen Charakter habe.

2) Zur Zeit des Purimfestes wird Joh. 5, 2. die Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda (בֵּית חִסְדָּא = Ort der Gnade) bei dem Schafthore (προβατικὴ = προβατικὴ πύλη LXX, שַׁעַר הַצֹּאן Nehem. 3, 1. 32. 12, 39.) erwähnt. Wo lag also dieser Teich?

Zwischen jene Reise Jesu durch Samarien im December 781 und die galiläische Rückreise Jesu unmittelbar nach dem Purimfeste 782 fällt der Inhalt des Berichtes Luc. 3, 1—20., welcher mit der Gefangennahme des Täufers schließt.

Mithin verstrich von der Taufe Jesu durch Johannes bis zu seiner Rückreise nach Galiläa, die auf Purim und die Nachricht von der Gefangennahme des Täufers folgte, nach Mitte

---

Das Schafthor lag nach Nehemia a. a. O. bei den Thürmen Meah und Chananeel, und zwar nach 12, 39. westlich von diesen. Wo lagen aber diese Thürme? Ich meine, worauf auch die Tradition hinweist, im nordöstlichen Theile der Altstadt, ohne diese Meinung bei der großen Verschiedenheit der Ansichten über die Lage der einzelnen Thore Jerusalems hier, um nicht zu weitläuftig zu werden, ausführlicher erhärten zu können. Unter dieser Voraussetzung werden wir unsern Teich Bethesda mit dem bei Josephus Ant. 5, 11. 4. erwähnten Teich Ἀμύγδαλον, welcher ja κατὰ βόρειον κλίμα gelegen haben soll, combiniren dürfen. Lamy hat dies schon versucht, aber mittelst einer durchaus unzulänglichen Etymologie המגדלה magna, excellens. Lücke schlägt Thurmteich vor. Ich erkläre Ἀμύγδαλον durch מֶגֶד אֵל „köstliche Gabe Gottes." Das α vor μύγδαλον ist euphonisch, worüber Ottfr. Müller, Gött. gelehrte Anzeigen 1832. S. 112. bemerkt: „Es läßt sich nachweisen, daß erstens gewisse Consonantenverbindungen, (besonders σκ, σπ, στ, auch βλ, βϱ, πλ), dann die liquidae (vornehmlich μ und ϱ), unter den mutis aber bisweilen die K Laute diesen Vorschlag eines α zur Unterstützung der Aussprache zugezogen." Noch specieller wäre der Name, wenn seine Bedeutung חֵם מֶגֶד אֵל „warm ist die köstliche Gabe Gottes" wäre. Dann wäre der Teich ausdrücklich als warme Heilquelle bezeichnet. Nach dieser etymologischen Analyse kommen die Ausdrücke Βηθεσδά und Ἀμύγδαλον ungefähr auf dasselbe hinaus. Sollte zu ihnen auch der Name des benachbarten Thurms חַנַנְאֵל „gnädig ist Gott" in Beziehung stehen? Die Tradition weist den Teich Bethesda oder Schafteich in der Nähe des heutigen Stephanthors, welches sie mit dem Schafthore identificirt, nach. Es ist dies sehr möglich, vgl. Raumer, Paläst. S. 202., denn nach unserer Ansicht vom Schafthore muß derselbe wirklich in dieser Gegend gelegen haben. Robinson hat, Paläst. II. S. 116., nur bewiesen, daß das spätere Stephansthor von der Tradition irrig mit dem Schafthore für einerlei gehalten wurde, nicht aber, daß dieselbe letzteres überhaupt in einer ganz falschen Gegend gesucht habe.

März 782, ein Zeitraum von 1½, vielleicht 1¾ Jahren. Von demselben ist indeß nur der letzte etwas mehr als jährige Abschnitt ausführlicher und zwar bei Johannes [1]) beschrieben. Überwiegend war in demselben die Wirksamkeit Jesu in Judäa, er hielt sich hier 9 bis 10 Monate auf, untergeordnet dagegen der in Galiläa, woselbst er nur 2 bis 3 Monate verweilte. Es hat sich aber für unsern Abschnitt nicht bloß eine ganz übereinstimmende chronologisch geordnete Darstellung der Begebenheiten bei sämmtlichen 4 Evangelisten ergeben, und, was bei ihrer synoptischen Betrachtung wie bei dem Erweise ihrer Geschichtlichkeit, also auch Übereinstimmung namentlich von unendlicher Wichtigkeit ist, es hat sich gezeigt, daß die drei ersten Evangelisten nur deßwegen nicht die vorwiegend judäische Wirksamkeit Jesu, welche Johannes im Anfange seines Evangeliums beschreibt, zur Darstellung bringen, weil sie die ganze Zeit, in welche jene zu setzen ist, nach ihren eigenen Angaben und dem Zwecke ihres Evangelienberichts — denn sie datiren von der Gefangennahme des Täufers — nicht darstellen *wollten*.

Es läßt sich aus folgenden Spuren, deren Zahl sich leicht vermehren ließe, selbst zeigen, daß die Synoptiker in dem von ihnen nicht zur Darstellung gebrachten Zeitraum eine *judäische* Wirksamkeit Jesu vorausgesetzt haben. Von Matthäus haben wir dies schon zu Matth. 4, 12. vgl. S. 162. gesehen. Unter dieser Voraussetzung läßt es sich auch nur erklären, daß nach Marc. 6, 1. und Matth. 14, 1. der Name Jesu erst nach dem Tode des Täufers, d. i. etwa 2 *Jahre* nach seiner Taufe, dem Herodes Antipas bekannt geworden sein soll. Er war nämlich bis dahin in *Galiläa* und Peräa, wo Antipas herrschte, nur untergeordnet thätig, seine Hauptthätigkeit fiel damals, wie wir aus dem Johannes wissen, in Judäa. Am schla-

1) Wo bei dem Evangelisten Johannes von der ἀρχή der Wirksamkeit Jesu die Rede ist, Joh. 15, 27. 1 Joh. 1, 1., wird nach dem Standpunct seines Evangeliums vorwiegend die Zeit des ersten öffentlichen Zeugnisses des Täufers und die sich daran anschließende Aufnahme mehrerer Jünger (auch des Evangelisten *selber*) Joh. 1, 19 ff. verstanden werden müssen. Anders die drei Synoptiker, vergl. S. 198. und dazu Marc. 1, 14. 15. Matth. 4, 12. 17.

genbſten deutet dieſe hiſtoriſche Kenntniß indeß Lucas an, z. B. 13, 34 und 35. Denn bis dahin, wo die angeführte Stelle von Jeſus geſprochen wurde, was aber während der 13, 22. erwähnten Hinreiſe nach Jeruſalem geſchah, hat Lucas nur noch von einer Reiſe nach Jeruſalem 9, 51 ff. berichtet. Wäre Jeſus aber bis dahin nur einmal in Jeruſalem geweſen, wie hätte er a. a. O. dann ſagen können: Wie oft habe ich Deine Kinder verſammeln wollen u. ſ. w.? Vgl. auch Apſtg. 10, 39. und die 3 Jahre der Parabel Luc. 13, 7.

## Dritter Abschnitt.

### Von der Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa nach der Gefangennahme des Täufers oder dem Purimfeste bis zu seiner Reise zum Hüttenfeste nach Jerusalem.

Der evangelische Text für den angezeigten Abschnitt findet sich Luc. 4, 14 — 9, 50. Marc. 1, 14 — 9, 50. Matth. 4, 12 — 18, 35. Joh. 6, 1 — 7, 1. In dem mehr als halbjährigen Zeitraum zeigt sich Jesus außerhalb Judäa thätig, und zwar vorzugsweise in und um Kapernaum in Galiläa, der *ἰδία πόλις*, wo er seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte, an den westlichen galiläischen und östlichen peräischen Ufern des Sees Tiberias. Denn Judäa hatte ihm, wie wir am Ende des vorhergehenden Abschnitts gesehen haben, die Feindseligkeit der pharisäischen Partei vorläufig verschlossen.

Wir werden den Text unsers Abschnittes zuerst im Allgemeinen und dann zweitens im Besondern und Einzelnen betrachten, um endlich drittens gewisse allgemeine Resultate unserer Gesammtuntersuchung kurz aufzustellen.

#### I. Der Text unsers Abschnittes im Allgemeinen.

In diesem Theile sind besonders zwei Puncte zu erörtern: die Zusammengehörigkeit des Textes im Allgemeinen und die Zeitdauer der unserm Texte zugewiesenen Gesammtbegebenheiten. Sollte über beide Puncte ein genügendes Licht verbreitet werden können, so würden Abweichungen und Irrungen im Einzelnen der Grundanschauung der hier aufgestellten chronologischen Synopse um so weniger Eintrag thun.

Was nun erſtens die Zuſammengehörigkeit des angegebenen Textes im Allgemeinen betrifft, ſo läßt ſich dieſelbe ſehr leicht nachweiſen. Im Text der drei erſten Evangelien iſt ſie auch allgemein anerkannt und wird durch jede Synopſe veranſchaulicht. Was aber den in Parallele geſtellten johanneiſchen Text betrifft, ſo iſt ſein gleicher Anfangspunct, die Identität der galiläiſchen Reiſe Jeſu nach dem Purimfeſte Joh. 6, 1. mit der galiläiſchen Reiſe Jeſu nach der Gefangennahme des Täufers Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14., bereits bewieſen. Es wäre alſo nur noch die Identität des Endpuncts darzuthun. Dieſe folgt ſo. Wie die johanneiſche Darſtellung die weitere Thätigkeit Jeſu einerſeits auf den entſprechenden, galiläiſchen und peräiſchen Gebieten verlaufen läßt, ſo erwähnt ſie nach dieſem längern Aufenthalte in Galiläa andrerſeits am Ende die erſte Reiſe Jeſu nach Judäa, wie ebenfalls der Bericht der drei erſten Evangeliſten am Ende deſſelben eine ſolche Reiſe hat. Ja wenn Johannes ſpäter vor der Reiſe Jeſu zu dem Paſcha, an welchem er gekreuzigt wurde, noch mehrere einzelne Reiſen Jeſu nach Jeruſalem und deſſen Umgegend hat, ſo läuft auch hier wenigſtens Lucas parallel. Wir haben alſo zwiſchen den angezeigten ſynoptiſch johanneiſchen Abſchnitten allem Anſcheine nach eine vollſtändige Parallele anzuerkennen.

Eine willkommene Beſtätigung zu unſerer ſynoptiſchen Anordnung liefert die evangeliſche Erzählung Matth. 17, 24 — 27., unter der Vorausſetzung wenigſtens, daß die dort erwähnte Abgabe von 2 Drachmen [1]) an den römiſchen Kaiſer zu entrichten war. Freilich hat ſich die neuere Exegeſe (Kühnöl, Fritzſche, Meyer, Neander, Krabbe, de Wette u. A.) faſt einſtimmig für die Auslegung von der Tempelſteuer erklärt, welche erwieſener Maßen 2 (attiſche) Drachmen oder einen halben Sekel (2 Moſ. 30, 13. 2 Kön. 12, 4. 2 Chron. 24, 6. Joſeph. Ant. 18, 9. 1. de bell. Jud. 7, 6. 6.) für jeden Iſraeliten, der 20 Jahre alt war, betrug

1) Daß die Steuer für die Perſon 2 Drachmen betrug, erhellt theils aus dem Namen ihrer Erheber V. 24. οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες, theils daraus, daß Jeſus V. 27. für ſich und Petrus, alſo für zwei Perſonen einen στατῆρ oder vier Drachmen bezahlt.

und im Monat Adar [1]) bezahlt wurde, während in älterer Zeit nicht Wenige an den römischen Census oder an eine an Herodes Antipas zu entrichtende Abgabe oder an beides zugleich dachten [2]). Allein die Gründe für jene Ansicht scheinen mir nicht ausreichend zu sein. Man sagt erstens, in Galiläa sei damals noch kein Census bezahlt, weil es damals noch keine römische Provinz gewesen sei. Hierauf haben wir bereits ausführlicher zu Luc. 2, 1 ff. geantwortet. Wir müssen aber urtheilen, daß, da Galiläa zu des Quirinus Zeiten nicht mit censirt wurde, vgl. S. 106., unsere Stelle, falls sie von uns richtig verstanden wird, eine besonders schlagende Bestätigung der von uns aufgestellten Behauptung liefern würde, daß das Reich Herodes des Großen wirklich, wie der Evangelist Lucas erzählt, zur Zeit der Geburt Jesu censirt worden ist. Zweitens urgirt man — und dieser Grund ist allerdings nicht ohne Schein — daß der Betrag von 2 Drachmen als römische Kopfsteuer nur Hypothese sei, während sich derselbe für die Tempelsteuer anderweitig nachweisen lasse. Aber daß derselbe nur an dieser einzigen Stelle ausdrücklich erwähnt wird, kann im Grunde doch kein Gegenbeweis gegen dessen Wirklichkeit sein. Eher könnte das freilich Bedenken erregen, daß seine Summe mit dem Betrag der Tempelsteuer grade zusammenfällt. Aber auch die jüdischen Fürsten erhielten eben so gut den Zehnten Joseph. Ant. 14, 10. 6., wie an den Tempel der Zehnte zu entrichten war, und doch zweifelt Niemand an der Richtigkeit beider gleichlautenden Angaben. Auch ist das *δίδραχμον* ein sich leicht ergebender Betrag; es war grade das Doppelte [3]) des römischen Denar, der Münze, worin der Census bezahlt wurde, (Matth. 22, 19. *τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου*). Unter diesen Umständen wird aber genau darauf geachtet werden müssen, ob vielleicht der Zusammenhang der Stelle entscheidend auf die eine oder andere Ansicht hinweist.

---

1) Tract. שקלים I. 3. II. 7.

2) Vgl. Wolf in s. Curis, Köcher in s. Analect. Kühnöl in s. Comment. zu d. St.

3) Plin. N. H. 21, 109. Drachma attica denarii argentei habet pondus.

Jeſus ſpricht [1]) zu Simon Petrus: Was ſcheint Dir, Simon, von wem nehmen die Könige der Erde Schoß oder Cenſus? von ihren Söhnen oder von den Fremden? Da er aber geantwortet hatte: von den Fremden, ſagte zu ihm Jeſus: Alſo ſind frei die Söhne. Damit wir ſie aber nicht ärgern u. ſ. w. und nun bezahlt er für ſich und Petrus die Abgabe. Faſſen wir dieſe nun von der Tempelſteuer, ſo werden etwa folgende zwei Erklärungen zu berückſichtigen ſein. Doch bemerken wir im Voraus, daß nur die Erklärung recht ſein kann, welche das ἐλεύθεροι οἱ υἱοί wegen des unmittelbar Folgenden, vgl. die vorſtehende Überſetzung, ſo deutet, daß es zugleich mit von Petrus verſtanden werden kann. Das iſt faſt von allen neuern Commentatoren, mit Ausnahme von Olshauſen und Paulus, verabſäumt. Die gewöhnliche Anſicht erſtens ſpricht Fritzſche z. d. St. mit den Worten aus: itaque ergo immunes sunt regum (man muß aber nach dem evangeliſchen Texte regum terrae verſtehen) filii et nefas est a me, Dei filio h. e. Messia, exigi tributum templi divini aerario persolvendum. Allein abgeſehen davon, daß οἱ υἱοί bloß auf Jeſum bezogen wird, ſo iſt davon, daß Jeſus als Gottesſohn die Abgabe nicht zu zahlen habe, im Texte auch mit keiner Sylbe die Rede, dieſer d. i. der Hauptbegriff konnte aber keinenfalls in der Argumentation fehlen. Es hätte dann wenigſtens heißen müſſen: ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί, oder vielmehr deutlicher und je nachdem man den Sinn näher beſchreibt, entweder ἄρα γε πολλῷ μᾶλλον ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί oder (ſo Olshauſen) ἄρα γε ἐλεύθ. εἰσ. καὶ οἱ τοῦ θεοῦ υἱοί. Zu demſelben Reſultat gelangt man zweitens, wenn man den Begriff „Könige der Erde" ſo erweitert, daß unter demſelben auch Jehovah mitgedacht wird, was geſchieht, wenn wir letztern als König von Paläſtina faſſen. Denn dann würden unter den Söhnen

1) V. 25.: Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων; V. 26. Εἰπόντος δὲ Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἄρα γε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. V. 27. Ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς κ. τ. λ.

der Könige der Erde auch die Gottessöhne mit einbegriffen sein. So Paulus in s. exeget. Handbuch. Allein wenn Jehovah im A. T. auch als König über sein Eigenthumsland Palästina gedacht ist, als theokratischer Herrscher seines Volks, so herrschte er nach dem Urtheil der alttestam. Männer doch in ganz anderer Weise über dies sein Land, als ein irdischer König, ein Mensch darüber herrschen konnte. Nichts würde daher dem alttestamentlichen Bewußtsein, geschweige dem Bewußtsein Christi mehr widersprechen, als die Annahme, daß Jehovah hier als (unsichtbarer) König Palästinas den übrigen irdischen Königen gleichgestellt, mit ihnen unter demselben Begriffe „Könige der Erde" zusammengefaßt wäre. Die genannten sind aber die beiden einzigen grundverschiedenen Möglichkeiten, die hier angegriffene Auslegung zu rechtfertigen. Was endlich noch gegen beide spricht, ist, daß ihre Vertheidiger zwar den Begriff οἱ βασιλ. τ. γῆς in möglichster Allgemeinheit fassen müssen, aber nun das von ihm Ausgesagte nicht rechtfertigen können. Zuvörderst wird der Begriff des κῆνσος, der eine specifisch römische Einrichtung war, zu der allgemeinen Kategorie Steuer oder höchstens directe Steuer, d. i. Kopf- und Grundsteuer ohne die specifisch römische Eigenthümlichkeit, abgeschwächt. Diese Annahme zugegeben, so werden unter den Königen der Erde doch wenigstens auch die römischen Kaiser, welche ja damals recht eigentlich die Herrn der Erde waren, gemeint sein, und was von jenen im Allgemeinen ausgesagt wird, muß auch mit auf diese passen. Das ist aber nicht der Fall. Erklären wir nämlich mit den meisten neuern Auslegern οἱ υἱοὶ αὐτῶν V. 25. von den leiblichen Söhnen der Könige, also die ἀλλότριοι von den außer der königlichen Familie Stehenden, d. i. den Bürgern des Landes und Ausländern: so paßt die Form der Frage Jesu zu Allem, nur nicht zu den damaligen Zuständen des großen römischen Reichs; denn die römischen Bürger, die dann unter den ἀλλοτρ. mit gemeint sein müßten, waren damals schon seit längerer Zeit steuerfrei, vgl. S. 77. Erklären wir aber die υἱοὶ αὐτῶν von den Volksgenossen des Königs, die ἀλλότριοι also von den Ausländern, so paßt Frage wie Antwort nur auf die

Verhältniſſe von Rom. Es iſt bei der großen Verſchiedenheit der damaligen Steuerverhältniſſe auch einzuſehen, daß überhaupt keine Frage von der vorausgeſetzten allgemeinen Natur gebildet werden konnte. Dies ſind die Gründe, warum ich der Anſicht nicht beipflichten kann, als ob an unſerer Stelle von der Entrichtung der jüdiſchen Tempelſteuer die Rede ſei.

Es iſt vielmehr von einer bürgerlichen Abgabe die Rede. Darauf weiſ't gleich hin, daß ſie von den Königen der Erde auferlegt wird. Unter letztern ſind aber die Römer zu verſtehen; denn das waren damals die Könige der γῆ, des orbis terrarum. Nun iſt auch Frage wie Antwort, durch welche der Oberſatz der Argumentation Jeſu gebildet wird, wie bereits gezeigt iſt, aus den damaligen Zeitverhältniſſen vollkommen verſtändlich. Allein wie gelangt Jeſus aus jenem Oberſatze zu dem Schluß, daß er und Petrus im Grunde von jener römiſchen Abgabe frei ſeien? Um dies deutlicher zu überſehen, will ich die Schlußreihe vollſtändig herſetzen. Major. Die Söhne von den Königen der Erde zahlen keine Steuern. Minor. Wir, Du und ich, ſind Söhne der Könige der Erde. Schluß: Folglich haben wir keine Steuern zu zahlen. Jeſus weiſ't alſo auf die ihm ſelber und durch ſeine Vermittlung auch dem Petrus einwohnende königliche Würde hin, um ihre ideelle Steuerfreiheit zu erweiſen. Daß der wahre Gottgelehrte und Gottfürchtende Mann der rechte König der Erde ſei, iſt ein tiefer und wahrer Gedanke. Er klingt ſchon im A. T. vielfach durch, z. B. 2 Moſ. 19, 6. Beiſpiele für das Beſtehen dieſer Anſchauung unter den Juden der ſpäteren Zeit hat Selden[1]) geſammelt, der überhaupt im Weſentlichen ſchon die nach meinem Dafürhalten richtige Auslegung vorgetragen hat. Namentlich galt der Prieſter und Rabbi für einen Sohn und Genoſſen der Könige, ja für noch mehr als das[2]). Vergei-

1) De jure naturali et gentium p. 809. Hier heißt es: Neque semel occurrit in Talmudibus illud R. Simeonis, velut vulgari usu atque existimatione notissimum: כל ישראל בני מלכים הם universi Israelitae sunt filii seu liberi regum.

2) S. die Beiſpiele, welche Gfrörer, Jahrhundert des Heils I. S. 144 ff., geſammelt hat.

stigt und verklärt ist diese Grundanschauung durch Christum und im N. T., z. B. wenn der Sanftmüthige die Erde (τὴν γῆν) besitzen soll, Matth. 5, 5. vgl. Matth. 19, 28. 1 Petr. 2, 9. 1 Cor. 6, 2. 4, 8. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10. u. s. w. Auch im praktischen Leben war unter den Juden der Grundsatz herrschend, daß die Priester und ihres Gleichen von Steuern frei sein sollten, und dieser wurde hie und da selbst von ausländischen Fürsten berücksichtigt, Joseph. Ant. 12, 3. 3.

Haben wir nun im Vorhergehenden das διδραχμον richtig vom römischen Census verstanden, so folgt, daß jene Doppeldrachme nicht im Adar [1]) oder März, sondern im Elul oder September beigetrieben wurde. Denn wie die Tempelsteuer von den Juden am Schlusse des Kirchenjahrs, so wurde diese bürgerliche Abgabe am Schlusse des bürgerlichen Jahrs beigetrieben, zu einer Zeit also, da am Ende der Gesammternte auch die Möglichkeit der Steuererlegung am größten war. Von dem römischen Steuerjahre wissen wir überdies, daß es mit dem 1sten September anhub, weßwegen auch der Indictions- oder Steuercirkel bekanntlich von diesem Tage datirt [2]). Sehen wir jetzt auf den parallellaufenden johanneischen Text, so schickt sich Jesus bald darauf an, zum Hüttenfest (15ten Tischri) nach Jerusalem zu reisen, Joh. 7, 1 ff. Da diese Reise nun in den Anfang des nächstfolgenden Abschnitts, die Erlegung des Census bei Matthäus (Mitte bis Ende Elul) an den Schluß unsers gegenwärtigen Abschnitts fällt, so sieht man, wie augenfällig hier Johannes und Matthäus zusammenstimmen. Umgekehrt dürfen wir aber kraft unserer synoptischen Anordnung und aus chronologischen Rücksichten wieder schließen, daß die Erlegung jenes διδραχμον in Kapernaum sich unmöglich auf die Tempelsteuer bezogen haben

1) Bengel in s. Ordo tempp. p. 227. merkt an, daß Petitus var. lect. cap. 18. bewiesen habe, daß der Census im Nisan entrichtet sei. Allein bei dem citirten Schriftsteller findet man Nichts als die Versicherung, daß dem wirklich so sei, unterstützt von einigen ganz unhaltbaren synoptischen Combinationen.

2) S. die bereits S. 82. citirte Abhandlung Savigny's über römische Steuerverfassung, und Ideler, Handb. II. S. 347 ff.

könne. Die chronologiſche Rückſicht brachte auch in der That ſchon viele Freunde dieſer Anſicht in die größte Verlegenheit. So meint Lightfoot zu d. St., der übrigens die nächſte Reiſe Jeſu mit uns von ſeiner Reiſe zum Hüttenfeſte verſteht: entweder habe Matthäus hier die Reihefolge der Begebenheiten verſtellt, oder Jeſus ſammt Petrus hätten, durch irgend welche Umſtände verhindert, die Tempelſteuer nachträglich bezahlt. Unter den Neuern hat z. B. Paulus in ſ. exeget. Handb. den an der zweiten Stelle von Lightfoot angeführten Grund als richtig angenommen, ſonſt aber verſteht er die nächſte Reiſe Jeſu von ſeiner Reiſe zum Enkänienfeſte Joh. 10, 22.

So viel von der Zuſammengehörigkeit unſers Textes im Allgemeinen. Was aber zweitens die Dauer des durch denſelben angezeigten galiläiſchen Aufenthalts Jeſu betrifft, ſo läßt ſich dieſelbe ebenfalls ſehr leicht ermitteln. Denn Anfangs- und Endpunct deſſelben werden durch zwei ganz feſte Data, die Feier zweier jüdiſcher Feſte, beſtimmt: erſterer durch das Purim d. i. wie wir geſehen haben, den 19ten März, nach welchem er unmittelbar, vgl. S. 237., nach Galiläa aufbrach, im Jahre 782 u. c., letzterer durch das Hüttenfeſt (σκηνοπηγία) 15ten Tiſchri (12ten October) in demſelben Jahre. Über den Endpunct kann ſogar noch die nähere Beſtimmung hinzugefügt werden, daß Jeſus, wie es ſcheint, vornämlich aus Furcht vor den Juden Joh. 7, 1. 10. erſt ſpäter abreiſ't, als viele andere Feſtreiſende, aber doch ſo früh, daß er noch in der Mitte des Feſtes (τῆς ἑορτῆς μεσούσης Joh. 7, 14.) in den Tempel gehen konnte.

### II. Der Text unſers Abſchnittes im Beſondern.

Von eigenthümlicher Schwierigkeit aber iſt's, die Abfolge der einzelnen von den Synoptikern berichteten Begebenheiten innerhalb dieſer beiden feſten Endpuncte zu beſtimmen, nach ihrem Verhältniſſe zu Johannes zwar weniger, aber deſto mehr nach ihrem Verhältniſſe zu einander. Nach dem, was über den chronologiſchen Charakter der vier Evangelien bemerkt iſt, werden wir bei unſerer Unterſuchung die chronologiſchen Data des Jo-

hannes auf der einen Seite und auf der andern die Data des Lucas zum Grunde [1]) legen müssen. Stimmen diese beiden Evangelisten, die unstreitig ganz unabhängig von einander schrieben, in ihren Angaben und selbst in nur ganz gelegentlich angeführten Einzelnheiten, wovon wir bereits so manche auffallende Proben gesehen haben, zusammen, so werden wir an deren Richtigkeit schwerlich zweifeln können. Wenn aber auch Matthäus und Marcus, die vielleicht in diesem Abschnitte überhaupt oder wenigstens hie und da nicht einmal chronologisch schreiben wollten, bestätigend hinzutreten sollten: so wird die Sicherheit des gewonnenen Resultats nur um so fester verbürgt werden. Der Fortschritt der Untersuchung wird aber der sein, daß wir zuerst Johannes und Lucas mit einander vergleichen, um dann mittelst des so gewonnenen Johannes-Lucas den Evangelienstoff innerhalb der synoptischen Abschnitte zu ordnen.

## A. Verhältniß zwischen Johannes und Lucas.

Eine sehr merkwürdige gegenseitige Bestätigung der Anordnung bei unsern beiden Evangelisten haben wir gleich in der Erzählung des Lucas von dem Aufenthalt Jesu in Nazareth, wohin er sich, nach dem Purimfeste aus Judäa zurückgekehrt, zunächst begab, Luc. 4, 16 — 30. Die Einwohner Nazareths fordern Jesum Luc. 4, 23. auf: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.* Es war also Jesus damals schon als Wunderthäter in Kapernaum aufgetreten und das Gerücht davon nach Nazareth erschollen. Und siehe, so ist es auch nach Johannes: denn in seinem letzten Winteraufenthalte [2]) in Galiläa hatte Je-

1) Vgl. S. 25 u. 26. Dabei ist es recht gut möglich, daß Marcus und selbst Matthäus im Einzelnen noch genauere Data bieten, als Lucas.

2) Dies war auch das einzige und erste Wunder, was Jesus bis zu seiner Rückreise nach Galiläa nach dem Purimfeste Joh. 6, 1 ff. in Kapernaum verrichtet hat. Denn Johannes hat die Wunder Jesu, welche er in Galiläa that, bis dahin ausdrücklich gezählt, um zu zeigen, daß bis dahin, wo er von den Judäern förmlich verworfen wurde, Joh. 5, 16. 18. vgl. 7, 1., seine galiläische Wirk-

ſus nach Joh. 4, 46. den Sohn des Königiſchen in Kapernaum geheilt. Was alſo aus der Relation des Lucas als geſchehen bloß geſchloſſen werden kann, ohne daß er es vorher ausdrücklich berichtet hätte, ſehen wir hier durch die ergänzende Relation des Johannes förmlich beſtätigt, und es erweiſ't ſich der Aufenthalt Jeſu in Nazareth ſomit als wahre chronologiſche Parallele erſt zu dem galiläiſchen Aufenthalt Jeſu bei Johannes 6, 1 ff. Ferner wählte Jeſus damals nach Luc. 4, 14. und dem A. T. die jeſajaniſche Stelle vom ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός aus und fügte Luc. 4, 21. erklärend die Worte hinzu: Heute [1]) iſt dieſe Schrift in Euren Ohren erfüllt. Und wirklich verlief, wenn dieſer nazarethaniſche Aufenthalt Jeſu auf den Sabbat nach Purim, 26ſten März 782 geſetzt wird, bis zu ſeinem Sterbetage 15ten Niſan (7ten April) 783 faſt grade ein ἐνιαυτός. Übrigens erklärt ſich aus dieſen Worten Jeſu, beiläufig geſagt, wiederum, warum Lucas und die beiden andern Synoptiker vorzugsweiſe nur dieſes eine Jahr der Wirkſamkeit Jeſu, vergl. S. 203., dargeſtellt haben.

---

ſamkeit und ſeine Geneigtheit, ſich hier als Wunderthäter zu offenbaren, ganz außer der Regel war. Aus dem Grunde erklärt es ſich auch, warum er ſeine beiden galiläiſchen Wunderhandlungen, welche er zu jener Zeit verrichtete, — denn jene Heilung in Kapernaum war bis dahin, wie Johannes 4, 54. ausdrücklich angiebt, in Galiläa erſt ſein zweites Wunder (δεύτερον σημ.), ſein erſtes war die in Kana auf der Hochzeit geſchehene Verwandlung des Waſſers in Wein Joh. 4, 46. 2, 11. — nur wie gezwungen und durch die gläubige Zuverſicht der bittenden Perſonen überwältigt thut. Spricht er doch ſeine urſprüngliche Abgeneigtheit zu helfen, die freilich keine eigenſinnige, durch keine Umſtände zu ändernde Conſequenz war, in beiden Stellen ſcharf genug aus, indem er zur Maria 2, 4. ſagt Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; und zum Königiſchen 4, 48. ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, und am erſtern Orte fügt er hinzu οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου: meine Stunde (nämlich mich, wie Du verlangſt, als Wunderthäter zu erweiſen) iſt noch nicht gekommen. Nicht lange nachher, als er ſich in Judäa aufhielt, war dieſe Stunde ohne Widerſpruch gekommen, Joh. 2, 23. 3, 2. 4, 45.

1) Dieſer Ausſpruch Jeſu iſt ſeit der älteſten Zeit als chronologiſches Datum benutzt, ſchon bei Clem. Alex. Strom. I. p. 339. Falſch war es aber, wenn man ihn mit der Taufe Jeſu faſt gleichzeitig ſetzte.

Folgten sie darin doch nur dem Worte Jesu, welches diesen Abschnitt seiner Lehrwirksamkeit ausdrücklich als ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν ausgezeichnet hatte.

Ein anderes conciliatorisches Datum haben wir in der Speisung der 5000 am östlichen Ufer des Sees Genezareth. Sie findet sich bei Johannes 6, 1—15. und hat die feste Zeitbestimmung: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδ. Bei Lucas steht sie 9, 10—17. An der Identität beider Erzählungen kann nicht im mindesten gezweifelt werden und wird auch nicht gezweifelt, um so weniger, wenn man hier noch die Parallele aus den beiden andern Synoptikern Marc. 6, 30—44. Matth. 14, 13—21. hinzunimmt. Denn nicht bloß das Factum ist vollkommen gleich dargestellt, selbst bis auf die Zahl der Gespeisten (5000) und die 12 Körbe, welche mit den Überbleibseln gefüllt werden konnten, sondern auch die Localität ist ganz dieselbe, eine wüste, öde Gegend am östlichen Ufer des galiläischen Sees, obgleich man deren Identität bei Lucas hie und da bezweifelt hat [1]). Es wird von letzterm nämlich als Ort die Wüste bei Bethsaida Luc. 9, 10. vgl. V. 12. genannt. Dieses Bethsaida würde nun bei Voraussetzung der gleichen Localität auf dem östlichen Ufer des galiläischen Sees gesucht werden, also von dem in Galiläa und auf dem westlichen Ufer des Sees belegenen Bethsaida, der Geburtsstadt der 3 Apostel, Petrus, Andreas und Philippus, Joh. 12, 21. 1, 45., noch verschieden sein müssen. Und merkwürdig genug wird wirklich an diesem östlichen Ufer noch ein zweites Bethsaida [2]) nicht bloß bei Joseph. de bell. Jud. 3, 10. 7., sondern auch bei Plin. nat. hist. V. 15. erwähnt. Es gehörte zu Untergaulonitis Jos. de bell. Jud. 2, 9. 1. und war somit ein Bestandtheil der Tetrarchie des Philippus. Dieser verschönerte es und nannte es zu Ehren der Tochter des Kaisers Augustus Julias Ant. 18, 2. 1. Daß dieses Bethsaida bei Lucas gemeint sei, wird auch dadurch bestätigt, daß es nicht Herodes Antipas,

1) Vgl. Winer unter dem Art. Bethsaida.

2) Schon aus der Etymologie בֵּית צַיְדָה (= Fischhausen) erklärt es sich, wie an dem „fischreichen" See zwei Bethsaida liegen konnten.

der damals Jeſum zu ſehen ſuchte Luc. 9, 9., ſondern dem Tetrarchen Philippus zugehörte. Denn augenſcheinlich mit Bezug auf die Gefahr eines ſolchen Verkehrs ſagt Lucas unmittelbar darauf Luc. 9, 10., daß Jeſus ſich zurückgezogen (ὑπεχώρησε), der Sicherheit wegen den galiläiſchen Ort (Kapernaum) vgl. Luc. 8, 37. 40., in welchem er ſich damals aufhielt und welcher dem Herodes unterworfen war, augenblicklich verlaſſen habe und nach Bethſaïda gegangen ſei, welches alſo wohl nicht im Gebiete des Herodes belegen ſein konnte. Daſſelbe Bethſaida [1]) am

---

1) S. Raumer's Paläſtina unter Bethſaida. Ebrard, Wiſſenſchaftl. Kritik S. 530 ff. Wahrſcheinlich auch Marc. 6, 45., obwohl das hier erwähnte durchgängig und auch von Raumer und Ebrard auf das galiläiſche Bethſaida bezogen wird. Ich will für meine Anſicht nicht geltend machen, daß Marcus nur noch einmal ein Bethſaida und zwar bald nachher 8, 22. erwähnt, was jedenfalls von dem öſtlich am See gelegenen Bethſaida zu verſtehen iſt, auch nicht, daß Lucas an der chronologiſch etwa parallel laufenden Stelle Luc. 9, 10 ff. dieſes Bethſaida ebenfalls nennt. Bleiben wir vielmehr beim Marcus ſtehen und deſſen unmittelbarer Parallele Matth. 14, 22—36. Joh. 6, 16—21. Beim Beginn jener wunderbaren Fahrt auf dem See von Tiberias hielt ſich auch nach Marcus Jeſus in einer Wüſte am öſtlichen Ufer des Sees Marc. 6, 31. und zwar, wie Lucas näher beſtimmend hinzuſetzt, in der Wüſte bei dem dort gelegenen Bethſaida auf. Nun ſagt Marc. 6, 45.: Und ſofort zwang er ſeine Jünger in das Fahrzeug zu ſteigen „καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύσῃ τὸν ὄχλον.“ Unter dieſem Bethſaida kann natürlich nur dann das galiläiſche Bethſaida gemeint ſein, wenn man daſſelbe auf dem πέραν, d. i. hier dem weſtlichen Ufer des Sees, zu ſuchen hat. Allein dieſe Erklärung iſt nicht die einzig mögliche; denn wenn Bethſaida auch das Ziel des προάγειν iſt, ſo braucht doch εἰς τὸ πέραν nur im Allgemeinen deſſen Richtung anzugeben, und man könnte überſetzen: Jeſus gebot ſeinen Jüngern nach dem πέραν zu vorauszureiſen nach Bethſaida. Dann wäre als Ziel der ganzen Seereiſe τὸ πέραν angegeben oder das weſtliche Ufer des Sees, die γῆ Γεννησαρέτ Marc. 6, 53., und als Mittelſtation, bis zu welcher die Jünger vorausreiſen ſollten, Bethſaida, welches eben darum noch am öſtlichen Ufer, aber auf dem Wege von jener Wüſte nach dem πέραν zu ſuchen, folglich nicht das galiläiſche, ſondern das Bethſaida in der Tetrarchie des Philippus wäre. Daß dieſe Erklärung die richtige ſei, ſcheint ſich aus

öſtlichen Ufer des Sees iſt indeß auch Marc. 8, 22. gemeint. Aber nicht bloß Inhalt und Localität der Erzählung ſtimmen völlig zuſammen, ſondern die beiden Synoptiker Marcus und Matthäus laſſen auch unmittelbar nach dieſer Speiſung ganz daſſelbe Factum geſchehen, Marc. 6, 45—53. Matth. 14, 22—34. vgl. Joh. 6, 16—21. Iſt aber die Speiſung bei Lucas 9, 10—17. identiſch mit der Speiſung Joh. 6, 1—15., ſo iſt ſie nach Joh. 6, 4. kurz vor dem Paſcha (15ten Niſan) 782

---

Folgendem zu ergeben. 1) Jeſus, ſelber am öſtlichen Ufer zurückbleibend, heißt ſeinen Jüngern voraufzuſegeln. Er mußte alſo einen Ort am öſtlichen Ufer beſtimmen, wo ſie ſich treffen wollten. Oder wie dachte Jeſus über den See zu kommen? oder wenn er ſelber im Sinne hatte über den See nach Hauſe zu gehen, wie konnten das ſeine Jünger vorausſetzen? Dieſen Ort hat nun Marcus nach ſeiner anſchaulichen Art ausdrücklich als Bethſaida bezeichnet: der im äußern Detail minder anſchauliche Matthäus hat ihn in der Parallelſtelle Matth. 14, 22. nur nicht ausdrücklich erwähnt. In dem Verbum προάγειν liegt in dieſem Zuſammenhange überdies die Hindeutung auf eine Mittelſtation der Seefahrt, bis zu welcher ſie voraufreiſen ſollten. 2) Daß der fürs Zuſammentreffen verabredete Ort eine geringe Strecke von dem Orte, wo die Speiſung vorfiel, entfernt war, iſt im Texte ſelber angezeigt. Denn Jeſus heißt die Jünger bei Marcus u. Matthäus voraufreiſen, bis er die Menge entlaſſen habe. Nahe dabei und am öſtlichen Ufer war aber unſer Bethſaida gelegen. Bis dahin alſo und zugleich, um zu beten Marc. 6, 46. Matth. 14, 23. Joh. 6, 15., legte Jeſus den Weg zu Fuß zurück. 3) Als letztes Reiſeziel wird bei Marcus ſpäter 6, 53. nicht Bethſaida, ſondern nur ganz allgemein die γῆ Γεννησαρέτ vgl. Matth. 14, 34. angegeben. Johannes nennt 6, 17. als dieſes Ziel ſogar ausdrücklich Kapernaum, wohin über das etwas ſüdlicher gelegene galiläiſche Bethſaida zu reiſen ein Umweg geweſen wäre. Nun erklärt ſich 4) auch Joh. 6, 21. Das Land, wo ſie landeten, um Jeſum aufzunehmen (γῆ, εἰς ἣν ὑπῆγον), iſt Bethſaida oder Julias. Nachdem dort Jeſus Marc. 6, 51. und mit ihm Petrus Matth. 14, 32. ins Schiff eingetreten waren, ward der See ruhig, und zuſammen ſegelten ſie ſicher zum weſtlichen Geſtade deſſelben nach Kapernaum. Der Evangeliſt Johannes bricht alſo in der ausführlichern Schilderung dieſer Fahrt da ab, wo ihr wichtigſter Abſchnitt vollendet war; ſein ἤθελον V. 21. iſt wirklich de conatu zu verſtehen. — Durch dieſe Erörterung wird übrigens eine Menge von angeblichen Widerſprüchen zwiſchen den Evangeliſten von vorn herein abgeſchnitten.

geſchehen. Da Jeſus nun am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Joh. 6, 22.) in die Synagoge, vgl. Joh. 6, 59., gehen konnte, und Synagogalverſammlungen nur an den Sabbat- und Feſttagen gehalten wurden, ſo wird der Tag der Speiſung entweder der 14te oder, da der 15te Niſan in dem Jahre auf den Montag fiel, der 11te Niſan geweſen ſein, weil die Feier des Sabbats ſchon am Abend des folgenden Tags, eines Freitags, begann. Bis ſo weit haben wir alſo in jedem Falle eine glänzende Beſtätigung unſerer Behauptung gefunden, daß der galiläiſche Aufenthalt Jeſu bei Johannes 6, 1—7, 1. dem mit ihm in Parallele geſetzten ſynoptiſchen Abſchnitte durchaus entſpreche.

Es fragt ſich weiter, ob die Chronologie des Lucas 4, 14—9, 17. mit der bei Johannes auch im Einzelnen zuſammenſtimme und Lucas überhaupt an dieſem Orte durchweg chronologiſch geſchrieben habe. Eine ſolche Frage läßt ſich jetzt allerdings mit Fug und Recht aufwerfen, da wir Anfangs- und Endpunct unſers Abſchnitts auf feſte chronologiſche Data zurückführen konnten, jener oder der Aufenthalt Jeſu in Nazareth dem Sabbat nach dem Purim 26ſten März und dieſer oder die Speiſung dem 11ten oder 14ten Niſan (14ten oder 17ten April) gleichgeſtellt wurde, mithin in demſelben ein Zeitraum von 14 Tagen und darüber beſchrieben ſein muß.

Für die Vergleichung haben wir einen feſten Haltpunct in dem σάββ. δευτερόπρ. Luc. 6, 1. und dem ἕτερον σάββ. Luc. 6, 6.; denn wie wir S. 237. geſehen haben, ſo entſpricht jener dem 6ten Niſan oder 9ten April, dieſer dem darauf folgenden 7ten Niſan oder 10ten April. Wenn Lucas nun, wie er ſelber ſagt, καθεξῆς ſchreibt, ſo muß einerſeits ſeine Erzählung von der Predigt Jeſu in der Synagoge zu Nazareth bis zu jenem zweiterſten Sabbate hin, d. i. Luc. 4, 14—5, 39., einen Zeitraum von 14 Tagen umfaſſen, und andrerſeits der Text Luc. 6, 12—9, 17., d. i. bis zu dem Tage der Speiſung der 5000, welche ſpäteſtens, wie oben gezeigt, am 14ten Niſan geſchehen ſein kann, zwiſchen den 7ten und 14ten Niſan fallen. Die Richtigkeit des erſten Punctes iſt bereits früher, vgl. S. 237., im Allgemeinen bewieſen, wird aber, wie der zweite, bei der

Vergleichung zwiſchen Marcus und Lucas noch näher beleuchtet werden. Was aber dieſen zweiten anlangt, ſo ergiebt ſich deſſen Richtigkeit vorläufig aus Folgendem. Von Luc. 6, 12—7, 10. iſt 1 Tag. Am folgenden Tage (ἐν τῇ ἑξῆς Luc. 7, 11.) geſchah, was Luc. 7, 11—50., unmittelbar darauf (ἐν τῷ καθεξῆς), was Luc. 8, 1—21., an einem der Tage [1]) (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν), was Luc. 8, 22—56. berichtet wird. Mithin umfaßt Luc. 6, 12—8, 56. einen Zeitraum von 4 Tagen, und es erhellt, daß wir für Luc. 6, 12—9, 17. mit 7 vollen Tagen ausreichen.

Eine neue, durch ſämmtliche 4 Evangelien hindurchgehende Parallele in unſerm Abſchnitte haben wir in dem entſchiedenen, freudigen Bekenntniß des Petrus, als Viele wankten und Jeſum verließen, daß er der Chriſt, der Sohn des lebendigen Gottes ſei, Joh. 6, 68. 69. vgl. Matth. 16, 16. [2]) Marc. 8, 29. Luc. 9, 20. Im Allgemeinen iſt nun die Zeit dieſes ächt apoſtoliſchen Wortes durchaus einſtimmig berichtet, es fällt nach jener chronologiſch bereits fixirten Speiſung und vor die Zeit des Laubhüttenfeſtes, zu welchem Jeſus nach Jeruſalem abreiſ'te Joh. 7, 2 ff.; da es aber bei keinem Evangeliſten in unmittelbarer [3]) chronologiſcher Beſtimmtheit auftritt, ſo wird erſt ſpäter zu unterſuchen ſein, ob und in wie weit ſich durch die Zuſammenſtellung der einzelnen evangeliſchen Berichte noch ein beſtimmteres chronologiſches Datum für daſſelbe ermitteln läßt.

Endlich haben wir noch zwiſchen unſern Evangelien eine auffallende Parallele in der Darſtellung der ſtufenweiſen Fort-

1) Marcus hat in der Parallele 4, 35. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης.

2) Bei dieſer Gelegenheit ward übrigens, auch nach Matth. 16, 17—19., dem Simon Petrus nicht erſt der Beiname Πέτρος beigelegt. Denn theils trug er denſelben auch nach dieſem Evangelium ſchon früher, Matth. 4, 18. 8, 14. 10, 2. 14, 28., theils heißt es V. 18. nicht σὺ κληθήσῃ, ſondern σὺ εἶ Πέτρος. Dieſen ehrenden Beinamen erhielt er vielmehr nach Joh. 1, 43. bei ſeiner erſten Berufung.

3) ἐκ τούτου Joh. 6, 66. heißt nicht „damals", ſondern „ſeitdem". Daß aber Luc. 9, 18 ff. nicht unmittelbar an Luc. 9, 17. anzuſchließen iſt, erhellt aus den Parallelen bei Marcus und Matthäus, denen zufolge hier Marc. 6, 56—8, 26. Matth. 14, 22—16, 12. eingeſchaltet werden muß.

bildung der Apoſtel zum apoſtoliſchen Berufe. Der apoſtoliſche Charakter war kein urplötzlicher, magiſch anerſchaffner. Zuerſt wird uns ihre Berufung erzählt, die ſchon durch mancherlei Dinge, namentlich durch die Hinweiſung des Täufers auf den Meſſias und auf Jeſus als den Meſſias, vermittelt war, Joh. 1, 35—52. Dann, nach der Gefangennahme des Täufers, wurden ſie ausgeſondert zu ſtändigen Begleitern Jeſu Luc. 5, 1—11. Marc. 1, 16—20. Matth. 4, 18 — 22. Luc. 5, 27 — 29. Marc. 2, 13—15. Matth. 9, 9 u. 10. Noch ſpäter, nicht ganz 8 Tage vor dem Paſcha 782, wurden endlich 12 aus ihnen zu Apoſteln gemacht, Luc. 6, 12—16. Marc. 3, 13—19. Matth. 10, 2—4. Und merkwürdiger Weiſe hat Johannes von 1, 19 — 5, 47., welcher Abſchnitt die Wirkſamkeit Jeſu bis zur Gefangennahme des Täufers darſtellt, nirgends einen Ausdruck, welcher bereits die Exiſtenz der Apoſtel vorausſetzte, ſondern ſtatt deſſelben einen Namen von allgemeinerem Sinn, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Der Ausdruck οἱ δώδεκα, womit Johannes die Apoſtel bezeichnet, findet ſich bei ihm zuerſt Joh. 6, 67., alſo in dem den Synoptikern parallel laufenden galiläiſchen Abſchnitt, und zwar nach jener auch von ihm berichteten Speiſung, d. h. zu einer Zeit, in welcher die Apoſtel von den Synoptikern ebenfalls als bereits exiſtirend gedacht werden. Wie ganz gelegentlich ſind ſolche Äußerungen und doch welche innere Einheit in ihnen!

Reſultat der Unterſuchung: Überall, wo der Evangeliſt Johannes in ſeinem galiläiſchen Abſchnitte Joh. 6 — 7, 1. Gemeinſchaftliches mit Lucas oder den Synoptikern berichtet — und er berichtet kein ſpecielles Datum, in welchem ſich nicht Anknüpfungspuncte mit den letztern nachweiſen ließen — ſteht er in auffallender Einheit mit dieſen, und namentlich läßt ſich mit ſeiner Hülfe der Abſchnitt bei Lucas 4, 14 — 9, 17. als chronologiſch geordnet darthun.

### B. Anordnung der ſynoptiſchen Erzählungsmaſſe unſers Abſchnitts mittelſt Johannes-Lucas.

Der Text der drei Synoptiker, welche zu vergleichen und zu ordnen ſind, findet ſich, wie früher bereits nachgewie-

sen, Luc. 4, 14 — 9, 50. Marc. 1, 14 — 9, 50. Matth. 4, 12 — 18, 35.

Eine höchst scharfsinnige, obwohl weniger beachtete Abhandlung über unsern Gegenstand ist von dem bekannten Kritiker und Philologen Lachmann in den Studien und Kritiken 1835. III. 570 ff. unter dem Titel De ordine narratt. in evangel. synopt. niedergelegt. Indeß konnte die Untersuchung von diesem Gelehrten nicht bis zu der Gewißheit und Bestimmtheit geführt werden, welche der Gegenstand zuzulassen scheint, wenn die synoptischen Abschnitte nicht bloß für sich, sondern im Zusammenhang des gesammten chronologischen Systems der evangelischen Geschichte, und nicht bloß innerhalb des Kreises der im engern Sinn so genannten Synoptiker, sondern mit Hinzuziehung der entsprechenden johanneischen Abschnitte behandelt werden. So und in Folge gewisser von vorn herein fest stehender kritischer Prämissen über die Entstehung der Evangelien konnte sich das Resultat, welches erzielt wurde, nur auf die ursprüngliche Reihenfolge der Begebenheiten innerhalb der Evangelientradition beziehen wollen, während unser Augenmerk hier, wie immer, darauf gerichtet ist, die wirkliche Reihefolge der Begebenheiten zu ermitteln. Die beachtenswerthesten andern Erklärungsversuche unsers Problems sind gut kritisirt bei Ebrard, Wissenschaftl. Kritik S. 70 — 75. Diejenige Lösung, die er dann selber von S. 76 — 174. weitläuftig begründet, mußte mißlingen, weil sie an dem S. 26. von uns gerügten Gebrechen leidet.

Bei nur oberflächlicher Betrachtung ergiebt sich sofort, daß sich alle Differenz in der Anordnung der Begebenheiten bei den 3 Evangelisten in dem Abschnitte bis zur Speisung Luc. 9, 10—17. Parall. findet. Da nun dieser Abschnitt bei Lucas (Luc. 4, 14 — 9, 17) bereits einer genauern chronologischen Untersuchung unterworfen und in Folge derselben dessen chronologischer Charakter nicht nur durch die sonstige Beschaffenheit des Evangeliums, sondern auch durch das unabhängig von demselben verfaßte johanneische Evangelium verbürgt ist, so wird man es nur in der Ordnung finden können, wenn wir mittelst des Bekannten und Verbürgten das Unbekannte und Unver-

bürgte, mittelſt des Lucas die Darſtellung der beiden andern Synoptiker, welche ſo unendlich viele Berührungspuncte gewährt, zu prüfen und zu ordnen unternehmen. Und zwar werden wir für dieſen ſchwierigſten Abſchnitt den Gang einhalten, daß wir die vergleichende Prüfung zwiſchen Lucas und Marcus, weil dieſe die leichteſte iſt, zuerſt vollziehen, und dann erſt die zwiſchen Matthäus auf der einen und Lucas oder vielmehr Johannes-Marcus-Lucas auf der andern Seite. In ihrer auf jene Speiſung folgenden Darſtellung werden wir dagegen die Evangelien ſofort gemeinſchaftlich behandeln.

### 1. Prüfung der Abfolge der Begebenheiten in der Section Marc. 1, 14 — 6, 44. Matth. 4, 12 — 14, 21. mittelſt Luc. 4, 14 — 9, 17. und zwar

#### a. Prüfung von Marc. 1, 14 — 6, 44. an Luc. 4, 14 — 9, 17.

Folgende tabellariſche Überſicht gewährt eine urkundliche Veranſchaulichung der Anordnung der Begebenheiten von Seiten der beiden Evangeliſten und zugleich der Zeit- und Ortsbeſtimmungen, mit denen jene bezeichnet ſind.

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Zeitbeſtimmung. | Ortsbeſtimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | 4, 14. | 1, 14. 15. | *Μετὰ τὸ παραδοθῆναι* vgl. Luc. 3, 20. | Reiſe nach Galiläa. | Jeſus geht nach Galiläa, um dort zu lehren. |
| 2. | 4,15-30. | fehlt. | *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τ. σάββ., ἐνιαυτὸς τ. κυρ. δεκτός.* | *Ναζαρέτ, οὗ ἦν τεθρ.* | Er lehrt in der Synagoge von Nazareth u. muß von dort fliehen. |
| 3 a. | 4,31-37. | 1, 21-28. | *εὐθέως* und *ἐν τοῖς σάββασι.* | Kapernaum. | Er lehrt in der Synagoge in Kapernaum und heilt einen Epileptiſchen. |
| b. | 4,38-44. | 1, 29-39. | *ἀναστὰς ἐκ τῆς συναγ.* | Haus des Petrus. | Er heilt die Schwiegermutter des Petrus. |
| c. | 5, 1-11. | 1, 16-20. nach Nr. 1. | ohne ausdrückliche Zeitbeſtimmung. | *λίμνη Γεννησαρέτ.* | Berufung von 4 Apoſteln. |

| Nummer. | Lucas. | Marcus | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|---|
| 4. | 5,12–16. | 1,40–45. | — | Luc. ἐν μιᾷ τ. πόλεων. | Heilung eines Aussätzigen. |
| 5. | 5,17–26. | 2,1–12. | Luc. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερ. Mrc. δι' ἡμερῶν. | Mrc. Καπερναούμ. | Heilung eines Paralytischen. |
| 6. | 5,27–39. | 2,13–22. | Luc. μετὰ ταῦτα. Marc. πάλιν. | Mrc. παρὰ τὴν θάλασσαν. | Berufung des Zöllners Levi u. daran sich knüpfende Gespräche. |
| 7. | 6, 1–5. | 2,23–28. | Luc. ἐν σαββάτῳ δευτεροπρ. Mrc. ἐν τοῖς σάββ. | διὰ τ. σπορίμων. | Die Jünger raufen Ähren. |
| 8. | 6,6–11. | 3, 1–6. | Luc. καὶ ἐν ἑτέρῳ σάββ. Mrc. πάλιν u. τοῖς σάββ. | συναγωγή. | Heilung einer verdorrten Hand. |
| 9.a. | 6,12–19. | 3,7–19. Zusatz 3,20–30. vgl. Luc. 11, 14 ff. | Lc. ἐν ταῖς ἡμέραις ταύτ. | τὸ ὄρος. Marc. εἰς τὴν θάλασσαν. | Aussonderung der Zwölfe. |
| b. | 6,20–49. | fehlt. | — | — | Bergrede. |
| 10. | 7,1–10. | fehlt. | Luc. ἐπεὶ ἐπλήρωσε πάντ. τὰ ῥήμ. αὐτ. | εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ. | Heilung des Knechtes des Centurio. |
| 11.a. | 7,11–17. | fehlt. | ἐν τῇ ἑξῆς. | Naΐν. | Erweckung des Sohnes der Wittwe. |
| b. | 7,18–35. | fehlt. | — | — | Anfrage des Täufers. |
| c. | 7,36–50. | fehlt. | — | — | Jesus speist bei dem Pharisäer Simon. |
| 12.a. | 8,1–18. | 4,1–25. Eigen- | Luc. ἐν τῷ καθεξῆς. Marc. πάλιν. | Mc. παρὰ τὴν θάλασσαν. | Jesus redet in Parabeln. |

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Zeitbeſtimmung. | Ortsbeſtimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|---|
| | | thüml. Zuſ. 4, 26–29. 4, 30–34. vgl. Luc. 13, 18.19. | | | |
| b. | 8,19–21. | 3, 31–35. nach Nr. 9. | — | — | Jeſu Mutter u. Brüder. |
| 13. | 8,22–25. | 4, 35–44. | Luc. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερ. Marc. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμ. ὀψίας γενομένης. | Überfahrt εἰς τὸ πέραν. | Sturm auf dem galiläiſchen Meere. |
| 14. | 8,26–39. | 5, 1–20. | — | χώρα τῶν Γαδ. | Heilung des Beſeſſenen. |
| 15. | 8,40–56. | 5, 21–43. | — | Mrc. διαπεράσ. τ. Ἰησ. εἰς τὸ πέραν παρὰ τ. θάλασσαν. | Das blutflüſſige Weib, die Tochter des Jairus. |
| 16. | fehlt. | 6, 1–6. | ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν u. γενομένου σαββ. | Ναζαρέτ. | Jeſus lehrt in der Synagoge zu Nazareth. |
| 17. | 9, 1–6. | 6, 7–13. | — | — | Ausſendung der Apoſtel. |
| 18.a. | 9, 7–9. | 6, 14–16. | — | — | Jeſus hört die Nachricht von d. Hinrichtung des Täufers. |
| b. | vgl. Luc. 3, 19 u. 20. | 6, 17–29. | γενέσια des Antipas. | — | Herodes meint, daß der von ihm hingerichtete Täufer in Jeſu wieder von den Todten auferſtanden ſei. |
| 19. | 9,10–17. | 6,30–44. | Rückkehr der ausgeſonderten Apoſtel. Joh. 6,4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχ., ἡ ἑορτ. τ. Ἰουδ. | εἰς ἔρημ. τόπον auf d. öſtl. Ufer des galil. Sees. Luc. πρὸς Βηθσαϊδ. | Speiſung der 5000. |

Indem wir vorstehende tabellarische Übersicht zum Ausgangspunct unserer Erörterung machen, werden wir zunächst untersuchen, ob und inwiefern die beiden Evangelisten hier in ihrer Stellung der einzelnen Begebenheiten zusammenstimmen oder nicht. Wenn nun aber aus dieser Untersuchung hervorgehen sollte, daß Marcus wesentlich dieselbe Succession der Begebenheiten bietet wie Lucas, so müßte auch er chronologisch geordnet sein. Und dann ließe sich wieder mit seiner Hülfe die Chronologie unsers Abschnitts vielleicht noch schärfer bestimmen.

Wenn wir die Darstellung der Evangelisten nach der erstgenannten Beziehung mit einander vergleichen, so ist sie nach ihren Thatsachen, Orts- und Zeitbestimmungen so durchaus einstimmig, wie sie billiger Weise bei zwei verschiedenen Referenten nur erwartet werden kann. Einzelne Abweichungen sind nur Ergänzungen und Näherbestimmungen des Einen durch den Andern, also keine Widersprüche, sondern dankenswerthe Erweiterungen des geschichtlichen Thatbestandes. Ergänzungen sind namentlich folgende Stücke des Lucas, welche dieser entweder überhaupt oder doch im Verhältniß zu Marcus allein hat: der Aufenthalt Jesu in Nazareth gleich nach seiner Rückkehr aus Judäa Luc. 4, 15—30. Nr. 2., die Bergpredigt nach Aussonderung der 12 Apostel Luc. 6, 20—49. Nr. 9b., die Heilung des Knechtes des Centurio Nr. 10., die Erweckung des Jünglings zu Nain, die Anfrage des Täufers, das δεῖπνον Jesu bei dem Pharisäer Simon Nr. 11., und folgende Stücke des Marcus, Marc. 4, 26—29., welchen Zusatz dieser allein hat bei Nr. 12a., und Marc. 6, 1—6., ein Aufenthalt Jesu in Nazareth, welchen er gemeinschaftlich mit Matthäus, Matth. 13, 54—58., bietet Nr. 16. Alle diese Erzählungen lassen sich bei dem betreffenden Evangelisten leicht und wie in der vorstehenden Tabelle bereits geschehen ist, einschalten, ohne die bei demselben herrschende Anordnung der evangelischen Begebenheiten irgend zu stören. Angaben, locale oder temporelle, welche den Text des Andern näher bestimmen, finden sich bei Lucas Nr. 2. 11. 12a. 19., bei Marcus Nr. 3a. 5. 6. 12a. 13. 16. Bei dieser Übereinstimmung im Ganzen und Großen scheinen

doch einige wenige Stücke wirkliche Schwierigkeit zu machen, und zwar theils ſolche Stücke des Marcus, welche bei Lucas innerhalb unſers Abſchnitts eine andere Stelle haben Marc. 1, 16—20. vgl. Luc. 5, 1—11. unter Nr. 3., Marc. 3, 31—35. vgl. Luc. 8, 19—21. unter Nr. 12., und Marc. 6, 1—6. vgl. Luc. 4, 15—30. unter Nr. 2 u. 16., wenn, wie Einige behauptet haben, hier derſelbe Aufenthalt Jeſu in Nazareth gemeint ſein ſollte, und anderntheils ſolche Stücke des Marcus, welche Lucas erſt nach unſerm Abſchnitt d. i. nach Luc. 9, 17. hat oder wenigſtens zu haben ſcheint, Marc. 3, 20—30. vgl. Luc. 11, 14—23. Marc. 4, 30—32. vgl. Luc. 13, 18. 19.

Was nun zuerſt Marc. 6, 1—6. vgl. Matth. 13, 54—58. betrifft, ſo ſpricht für die Identität des hier erwähnten Aufenthalts Jeſu in Nazareth mit dem bei Lucas a. a. O. berichteten, wenn wir, wie billig, davon abſehen, daß Jeſus beide Male in der Synagoge, und was damit zuſammenhängt, am Sabbat auftrat und hier, aber freilich in ganz verſchiedenem Maaße, Widerſpruch fand, im Grunde weiter gar Nichts, als daß er beide Male das Sprichwort vom Propheten, der in ſeiner πατρίς keine Ehre hat, auf ſich ſoll angewendet haben, Marc. 6, 4. und Matth. 13, 57. vgl. Luc. 4, 24. Aber warum hätte ers nicht thun ſollen, da ſich beide Male durch die Veranlaſſung ſeine Anwendung als höchſt paſſend erwies? Auch iſt ſie in der That das zweite Mal Marc. 6, 4. Parall. doch in Etwas modificirt. Denn hier werden neben der πατρίς noch die συγγενεῖς und die οἰκία αὐτοῦ erwähnt, und ſo will Jeſus zugleich die Erſcheinung rechtfertigen, daß auch ſeine Brüder, welche deßhalb nur an dieſer Stelle genannt werden Marc. 6, 3. Parall., an ihn nicht gläubig geworden waren, Marc. 3, 21. 31. vgl. Joh. 7, 5. Wenn Jeſu aber bei dem Aufenthalte in Nazareth, welchen Lucas berichtet, der Tod gedroht wurde, ſo zwang ihn das damals freilich zur Flucht nach Kapernaum, aber konnte es ihn verhindern, nach jenen 3 inhaltsreichen Wochen den Verſuch der Predigt in Nazareth zu erneuern? Wie oft iſt Jeſus nicht nach Jeruſalem gegangen, wo die Gefahr doch unendlich größer war! Alles

Übrige spricht aber aufs entschiedenste für zwei verschiedene Facta, und so stimmen auch ihre chronologischen Charaktere, wie wir von dem bei Lucas erwähnten Aufenthalt vgl. S. 271 ff. bereits gesehen haben', in merkwürdiger Weise zu der Chronologie der Evangelien. Endlich berichtet Matthäus selber [1]) neben dem spätern von einem frühern Aufenthalte Jesu in Nazareth, Matth. 4, 13., und zwar ganz zu derselben Zeit, in welche Lucas den seinigen fallen läßt.

Wenn an den angezogenen Stellen zwischen Lucas und Marcus deßhalb kein Zwiespalt in ihrer Anordnung Statt hat, weil sie von zwei wirklich verschiedenen Begebenheiten berichten: so wird aus diesem Grunde der scheinbare Widerspruch zwischen Marc. 1, 16 — 20. und Luc. 5, 1 — 11. schwerlich gelöst werden können. Mir steht wenigstens die Identität beider Erzählungen fest, da im Ganzen dasselbe Factum, denn Lucas ist nur ausführlicher, und zwar ein solches Factum, welches sich seiner Natur wegen — es war die Berufung und Annahme zu dauernder Begleitung — nicht leicht wiederholen konnte, von denselben Personen, an demselben Orte, in derselben Zeit berichtet wird. Der ganze Unterschied in der Anordnung, falls er ein wirklicher Widerspruch sein sollte, ist aber jedenfalls sehr unbedeutend, weil er nur darin bestehen würde, daß jene Berufung, welche nach Marcus unmittelbar vor (Marc. 1, 21. εὐθέως) der Predigt Jesu in der Synagoge von Kapernaum und der noch an demselben Tage erfolgten Heilung der Schwiegermutter des Petrus fällt, nach Lucas vielleicht erst gleich nach diesen Begebenheiten, also etwa 1 bis 2 Tage später, zu setzen wäre. Indeß da Lucas seiner Erzählung Luc. 5, 1. keine ausdrückliche Zeitbestimmung mitgegeben hat, so ergiebt sich sehr leicht die Ausgleichung, daß Lucas, um die Predigt Jesu in der Synagoge zu Kapernaum der in Nazareth und ihre verschiedenen Erfolge einander schär-

1) Möglich, daß auch bei Marcus 1, 15. in dem Worte Jesu πεπλήρωται ὁ καιρός eine Anspielung auf das von ihm damals in Nazareth gesprochene Wort σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν Luc. 4, 21. enthalten ist. Wenigstens ist Zeit und Sinn beider Worte ungefähr derselbe.

ſer gegenüberzuſtellen, jene Luc. 4, 31—37.[1]) zuerſt beſchrieb, den ſich daran anſchließenden Beſuch Jeſu im Hauſe des Simon anknüpfte Luc. 4, 38—43., dann aber die kurz vorher geſchehene Berufung dieſes Simon und der gleichzeitig berufenen Apoſtel nachholte Luc. 5, 1—11., um endlich mit Luc. 5, 12 ff. ſeinen Bericht fortzuſetzen: ſo daß ſich Luc. 5, 12. chronologiſch unmittelbar an 4, 43. anſchließen würde. Dieſe Verbindung iſt auch im Text[2]) bei Lucas angedeutet, wenn man Luc. 4, 43. ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλ. τ. θεοῦ vgl. Marc. 1, 38. mit Luc. 5, 12. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων vergleicht. Denn Jeſus führt an der letztern Stelle nur das aus, was er an der erſtern als bevorſtehend angekündigt hatte. Das iſt unſtreitig auch der Zuſammenhang bei Marcus 1, 38. vergl. mit 2, 1. An der Richtigkeit dieſer Ausgleichung wird indeß der am wenigſten zweifeln können, welcher den Evangeliſten Marcus nach der uralten kirchlichen Tradition für einen Schüler des Apoſtels Petrus hält. Denn wenn derſelbe wirklich in dieſem nahen Verhältniß zu letzterm ſtand, ſo werden ſeine ausdrücklichen Angaben über die genauere Beziehung von deſſen Berufung zu ſolchen, dieſelbe unmittelbar umgebenden Facten, in denen wieder vorzugsweiſe Petrus betheiligt war, vor allen Dingen reſpectirt werden müſſen.

Wie ſteht es aber mit der letzten Erzählung, deren Stelle die Ordnung der Begebenheiten unſers Abſchnitts noch zu perturbiren ſcheint, ich meine Marc. 3, 31—35., vgl. Luc. 8, 19—21.? Der Unterſchied zwiſchen beiden Evangeliſten iſt auch hier nur ſehr gering, nämlich der, daß Marcus die Erſcheinung der Mutter und Brüder Jeſu und die daran geknüpfte bildliche Rede unmittelbar vor dem Reden Jeſu in Parabeln Marc. 4, 1—25., und daß Lucas ſie unmittelbar

1) Auf dieſe Darſtellung konnte der Evangeliſt Marcus nicht kommen, weil er den Aufenthalt Jeſu in der Synagoge zu Nazareth Luc. 4, 14—30. ganz übergeht.

2) Darauf, daß Lucas hier abſichtlich die verſchiedene Synagogenthätigkeit Jeſu zuſammenſtellt, ſcheint auch die Einleitung Luc. 4, 15. hinzudeuten.

darauf hat. Nehmen wir nun an, was von Matthäus 13, 1. (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) sogar ausdrücklich bestätigt wird, daß jene Erscheinung und diese Parabeln auf einen und denselben Tag gefallen sind, so schwindet auch dieser Unterschied so gut wie ganz. Lucas hat von der Erscheinung der Angehörigen Jesu erst später erzählt, freilich ohne die Zeit derselben ausdrücklich näher zu bezeichnen, wie es scheint, deßhalb, weil er auch die Rede Jesu, auf die jene zukamen, und an welche sie Marcus (und Matthäus) zunächst anschließt, hier übergangen hat, Marc. 3, 20—30. vgl. Matth. 12, 22—32.; diese Rede hat er aber hier übergangen, weil er sie später hat, Luc. 11, 14—23. vgl. Luc. 12, 10. — Hiermit sind wir aber zu dem zweiten Puncte gekommen, daß Marcus zwei Stücke und zwar Reden innerhalb unsers Abschnitts hat, welche Lucas erst nach 9, 17. giebt. Ich will dabei nicht leugnen, daß die Chronologie der Reden Jesu, und zwar aller einzelnen Reden, sehr schwer zu ermitteln steht, ja die Aufgabe in ihrer ganzen Strenge gefaßt, wegen der Beschaffenheit der auf uns gekommenen evangelischen Berichte, ich meine namentlich das Evangelium Matthäi, in welchem vorzugsweise viele Redestücke vorkommen, vielleicht nie zu lösen ist. Es ist diese ihre Beschaffenheit auch leicht erklärlich, da ihren Concipienten bei Mittheilung der Reden im Ganzen weit weniger auf die Zeit und den Ort ankommen mußte, wann und wo sie gesprochen wurden, als auf ihren innern Zusammenhang und auf die Treue und Wahrheit der einzelnen Gedankenglieder, wie namentlich des Gesammtgedankens. Sie könnten, wie gewiß kein Besonnener von vorn herein in Abrede stellen wird, wohl ein entsprechendes und richtiges Bild der von Jesu in seinen Reden ausgesprochenen Gedanken, Anschauungen und Grundsätze mittheilen, wenn auch wir nicht mehr im Stande sein sollten, die von ihm referirten Worte und Sätze überall nach Zeit und Ort, wann sie gesprochen wurden, genau zu scheiden. Die vorstehende Betrachtung ist an gegenwärtigem Ort noch von geringerm Gewicht, denn zwischen Marcus und Lucas ist die Differenz in Anordnung der Redetheile freilich von so gut wie gar keinem Belang; allein wichtiger und folgenreicher

wird ſie bei Vergleichung der Parallelen zwiſchen Lucas und Matthäus, was damit zuſammenhängt, daß Marcus überhaupt weniger Redeſtücke mittheilt. Was nun unſere beiden verſchieden geordneten Redeſtücke betrifft, ſo läßt ſich ihre abweichende Stellung ſchon unter der Vorausſetzung genügend erklären, daß das eine Stück Marc. 4, 30—32. vgl. Luc. 13, 18—19. bei Marcus ſachlich (zu mehreren andern Parabeln), bei Lucas chronologiſch geordnet wurde, und daß das andere Stück Marc. 3, 20—30. vgl. Luc. 11, 14—23. im Weſentlichen — die Darſtellungsform hat ſich indeß augenſcheinlich verähnlicht — zu verſchiedenen Malen von Jeſus geredet wurde. Denn die Veranlaſſung der letzten Rede, die Anklage der phariſäiſchen Gegner, daß Jeſus mit Hülfe Beelzebubs die böſen Geiſter austreibe, iſt unſtreitig von der Art, daß ſie ſich öfter im Leben Jeſu wiederholen mußte, wie ſie Matthäus auch zwei Mal hat Matth. 9, 34. 12, 22 ff.

Nachdem das Verhältniß zwiſchen Lucas und Marcus in unſerer Section genauer unterſucht und der chronologiſche Charakter des letztern ſicher geſtellt iſt, wollen wir jetzt ihre beiderſeitigen chronologiſchen Ausſagen mit einander combiniren, um ſie einerſeits als mit einander im Einzelnen übereinſtimmend zu erweiſen und andrerſeits auf dieſem Wege namentlich für gewiſſe hervorragende Facta vielleicht noch ſelbſt den Tag und die Stunde zu beſtimmen. Wer bis hieher unſerer Deduction ſeinen Beifall geſchenkt hat, den kann eine ſolche Rede, wie abentheuerlich ſie auch zunächſt klingen mag, kaum noch überraſchen. Sie iſt nur die nothwendige Conſequenz unſerer Reſultate über die chronologiſche Beſchaffenheit der Darſtellung in unſerer Section (Luc. 4, 14—9, 17. Parall.) bei den Evangeliſten Lucas und Marcus, namentlich des Anfangs- und Endpunctes derſelben. Denn da jener oder die Predigt Jeſu in Nazareth Luc. 4, 15. auf den Sabbat nach dem Purim oder den 21ſten Veadar (26ſten März) und dieſer oder der Speiſungstag der 5000 Luc. 9, 10—17. ſpäteſtens auf den 14ten Niſan (17ten April) gefallen iſt, ſo umfaßt die ganze Section nur einen Zeitraum von circa 3 Wochen. Je dichter die Begebenheiten und je kürzer und mit eigenthümlichen chronologi-

schen Merkzeichen versehen der Zeitabschnitt ist, welcher hier der Untersuchung unterworfen ist, um so mehr muß es sich hier nun zeigen, beides, ob Lucas und Marcus diesen chronologisch geordnet, und ob wir ihn chronologisch richtig gedeutet haben. Indeß wird man diese Gedrängtheit der Thatsachen von vorn herein begreiflich finden, wenn man erwägt einerseits, daß es grade die letzten Tage vor dem Pascha waren, in welche die hier beschriebene Thätigkeit Jesu fiel, und letztere wegen der nahe bevorstehenden heiligen Festzeit schon deßhalb möglichst gesteigert zu denken ist, weil derselben die relativ größte Empfänglichkeit entgegen kam, und andrerseits und vorzugsweise, daß in jene Zeit eins der wichtigsten Werke des Heilands fiel, die Aussonderung (Luc. 6, 13 — 16. Parall.) und Aussendung (Luc. 9, 1 — 6. Parall.) der 12 Apostel. Denn durch dasselbe mußte die schon so höchst bedeutsame Zeit nicht nur an Bedeutsamkeit und Thatenreichthum unendlich gewinnen, sondern auch das Interesse dafür in der mit dankbarer Erinnerung überlieferten evangelischen Geschichte, als deren vornehmste Träger eben diese Apostel (Luc. 1, 2.) zu betrachten sind, in der christlichen Gemeine dauernd fortgepflanzt werden. Ist doch die Ausführlichkeit in der johanneischen Darstellung der ersten Berufung mehrerer Aposteljünger Joh. 1, 19 — 2, 11. aus denselben und die besonders ausführliche Erzählung der Leidensgeschichte Jesu wenigstens aus ähnlichen Gründen abzuleiten. Schreiten wir nach diesen Vorbemerkungen zur Ausführung selber.

Wir theilen unsere Section (s. die Tabelle Nr. 7.) nach dem chronologisch genau fixirten σάββ. δευτεροπρ. (Luc. 6, 1.), d. i. 6ten Nisan oder 9ten April 782 u. c., in zwei Hälften, von denen die erste mithin den Stücken Luc. 4, 16 — 6, 5. Marc. 1, 16 — 2, 28., die zweite den Stücken Luc. 6, 6 — 9, 17. Marc. 3, 1 — 6, 44. entspricht.

Betrachten wir den Zwischenraum der ersten Hälfte näher, so fiel darin nach beiden Evangelisten noch ein Sabbat Luc. 4, 31. Marc. 1, 21., an welchem Jesus in der Synagoge zu Kapernaum lehrte und den Epileptischen heilte. Das geschah also am 28sten Veadar (2ten April). Kurz vorher, also

am Schluſſe des jüdiſchen Kirchenjahrs, hatte er die 4 Apoſtel-jünger, vgl. S. 285., am See Genezareth berufen, Marc. 1, 16 — 20. Luc. 5, 1 — 11. Noch an jenem Sabbat geſchah die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in deſſen Wohnung in Kapernaum Luc. 4, 38 — 39. Marc. 1, 29 — 30. Mit dem Untergang der Sonne [1]), alſo etwa um 6 Uhr Abends, brachte man von allen Seiten Kranke zu Jeſus, die er heilte, Luc. 4, 40 — 41. Marc. 1, 32 — 34. Am folgenden Tage, Sonntag den 3ten April, in aller Frühe begab ſich Jeſus an einen einſamen Ort und faßte den Entſchluß, in die benachbarten Örter zu reiſen und dort das Evangelium zu verkünden, Luc. 4, 42 — 44. Marc. 1, 35 — 39. Auf dieſer Reiſe heilt er den Ausſätzigen Marc. 1, 40 — 45. Luc. 5, 12 — 16. Dann nach einigen Tagen (δι' ἡμερῶν Marc. 2, 1.) kehrt er nach Kapernaum zurück, und hier geſchieht, was Marc. 2, 1 — 12. Luc. 5, 17 — 26. berichtet wird. Dann beruft er am See (Marc. 2, 13.) den Zöllner Levi, mit Beinamen Matthäus, den Sohn des Alphäus, und ſpeiſ't bei ihm Luc. 5, 27 — 39. Marc. 2, 13 — 22. Es geſchah dies kurz vor dem zweiterſten Sabbat, an welchem die Ähren gerauft wurden, d. i. kurz vor dem 6ten Niſan oder 9ten April, Luc. 6, 1 — 5. Marc. 2, 23 — 28.

Wir kommen jetzt zur zweiten Hälfte unſerer Section, Luc. 6, 6 — 9, 17. Marc. 3, 1 — 6, 44., welche die Zeit von jenem zweiterſten Sabbat bis zur Speiſung der 5000 umfaßt. Die Zeit des zunächſt berichteten Factums, der Heilung der vertrockneten Hand an einem andern Sabbat, Luc. 6, 6 — 11. Marc. 3, 1 — 6., konnten wir ebenfalls bis auf den Tag beſtimmen. Jener andere Sabbat iſt gleich dem 7ten Niſan oder 10ten April, vgl. S. 237. Was daher bei Lucas und Marcus zwiſchen dieſer Heilung und jener Speiſung berichtet wird, muß zwiſchen den 7ten Niſan (10ten April) und 15ten Niſan (18ten April) fallen, da jene Speiſung nach Joh. 6, 4. noch vor dem Paſcha (15ten Niſan), und zwar kurz vor denſelben (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα), geſchehen iſt.

1) Luc. 4, 40. Marc. 1, 32., mit Untergang der Sonne, weil dann der Sabbat vorbei war, deſſen Ruhe durch ſolche „Arbeiten" nicht geſtört werden ſollte.

In diese Periode der Wirksamkeit Jesu kann nur noch ein Sabbat fallen. Und wirklich wird in unserm Texte nur noch ein Sabbat erwähnt, Marc. 6, 1 — 6. Damals lehrte Jesus wieder in der Synagoge zu Nazareth, seiner Vaterstadt. Das war also der 13te Nisan oder 16te April. Damals — sehr passend, denn es war Sabbat und kurz vor dem Feste — sandte Jesus die Zwölfe aus, sich selbstständig in der Predigt des Evangeliums zu üben Marc. 6, 7 — 13. Luc. 9, 1 — 5. In jener Zeit suchte Antipas Jesum zu sehen (Luc. 9, 9.), weil seine Wirksamkeit immer mehr zu seinen Ohren drang und er in ihm den Täufer auferstanden glaubte, Luc. 9, 7 — 9. Marc. 6, 14 — 29. Als die Apostel zurückgekehrt waren, was also am 14ten Nisan (17ten April) geschehen sein muß, gegen Abend, um die Zeit, da in Jerusalem das Paschalamm gegessen wurde, speiste Jesus die 5000 auf dem östlichen Ufer des Sees bei Bethsaida, Luc. 9, 10 — 17. Marc. 6, 30 — 44. Mit diesem Resultat, daß die Speisung am 14ten Nisan Statt hatte, stimmt wieder Johannes ausdrücklich zusammen, wenn er 6, 22 — 59. sagt, daß Jesus am folgenden Tage nach der Speisung (τῇ ἐπαύριον V. 22.), d. i. den 15ten Nisan, in der Synagoge zu Kapernaum (V. 54.) geredet habe. Denn der als Sabbat betrachtete 15te Nisan wurde durch eine Festversammlung, außerhalb Jerusalems also in der Synagoge gefeiert, 2 Mos. 12, 16. 3 Mos. 23, 6 u. 7. 4 Mos. 28, 18. Im Zusammenhang mit diesem chronologischen Resultat, daß jene in der Synagoge zu Kapernaum gesprochene Rede Jesu auf den ersten Paschatag fiel, möchten dann auch die Worte derselben, welche vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes handeln, ein wünschenswerthes Licht empfangen.

Es sind jetzt nur noch die Begebenheiten des Textes Marc. 3, 7 — 5, 43. Luc. 6, 12 — 8, 56. chronologisch zu bestimmen. Diese fallen aber nach dem Vorhergehenden zwischen dem andern Sabbat 7ten Nisan (10ten April) auf der einen und dem Sabbat am 13ten Nisan (16ten April), an welchem Jesus in Nazareth war, auf der andern Seite. Daß dieser Text einen Zeitraum von 4 Tagen umfasse, haben wir bereits S. 277. gesehen. Die Vertheilung der einzelnen Tage wird aber fol-

gende ſein müſſen. Am 4ten Tage vor dem 13ten Niſan oder am 9ten Niſan (12ten April) ſondert Jeſus die Zwölfe aus, Luc. 6, 12—19. Marc. 3, 7—19, hält die ſogenannte Bergpredigt Luc. 6, 20—49., heilt den Knecht des Centurio Luc. 7, 1—10. Am folgenden Tage (ἐν τῇ ἑξῆς Luc. 7, 11.) geht er nach Nain, erweckt den Sohn der Wittwe, empfängt die Botſchaft des Täufers, ſpeiſ't bei dem Phariſäer Simon, Luc. 7, 11—50. Unmittelbar darauf (Luc. 8, 1. ἐν τῷ καθεξῆς) bricht er mit den Zwölfen wieder auf, kommt in ein Haus (Marc. 3, 20. 31.) am See (Marc. 4, 1. vgl. Matth. 13, 1.), und hier und am See geſchieht am 11ten Niſan (14ten April), was Marc. 3, 20 — 4, 34. Luc. 8, 1—21. berichtet wird. Noch am Abend jenes Tags (Marc. 4, 35. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. ὀψίας γενομένης) ſetzt er während eines Sturms über den See, heilt den Beſeſſenen im Gebiete von Gadara, und nachdem er über den See zurückgekehrt iſt, das blutflüſſige Weib und erweckt die Tochter des Jairus, Marc. 4, 35 — 5, 43. Luc. 8, 22 — 8, 56. Dieſe Facta geſchehen zum Theil ſchon am 12ten Niſan (15ten April), einem Freitage, und ſo iſt es freilich merkwürdig genug, aber ganz in der Ordnung, daß wir ihn am darauf folgenden Sabbat oder den 13ten Niſan richtig in der Synagoge zu Nazareth treffen. —

Zufolge dieſer Rechnung fällt die Hinrichtung des Täufers in den Monat Niſan, und zwar mehrere Tage vor dem Paſcha. Dieſes Reſultat läßt ſich aber auch noch auf folgendem Wege aus den über dieſelbe handelnden evangeliſchen Berichten Marc. 6, 17—29. Matth. 14, 3—12. gewinnen und wird ſo von neuem beſtätigt. Nach Marc. 6, 21. Matth. 14, 6. hatte jene Hinrichtung an einem Feſte, den γενεσίοις des Antipas, Statt. Ließe ſich das Datum dieſer γενέσια beſtimmen, ſo würde auch der Todestag des Johannes bekannt ſein. Freilich kommt hier Alles auf die richtige Faſſung des Ausdrucks γενέσια an. Die Ausleger theilen ſich in zwei Claſſen, von denen die Einen (Fritzſche, de Wette, Meyer, Olshauſen, Kühnöl) das Geburtsfeſt, die Andern (gegenwärtig nur noch Paulus) die Feier des Regierungsantritts des Antipas verſtehen. Den Geburtstag des Antipas wiſſen wir nicht; die

Zeit ſeines Regierungsantritts läßt ſich beſtimmen, weil wir die Zeit des Todes ſeines Vaters und Vorgängers, Herodes des Großen, kennen.

Als Grund dafür, daß das Geburtsfeſt gemeint ſei, giebt man an, daß nur dieſe Bedeutung von γενέσια ſich philologiſch rechtfertigen laſſe. Sehen wir nun auf den claſſiſchen [1]) Sprachgebrauch, ſo ſteht feſt, daß das Geburtsfeſt nicht γενέσια, ſondern γενέθλια hieß. Erſteres hatte vielmehr die Bedeutung eines Todtenfeſtes, welcher, wenn wir auf den etymologiſchen Gehalt des Worts ſehen, die Anſchauung des Todes als einer zweiten Geburt zum Grunde liegt. Dieſe Ausprägung des Sprachgebrauchs bei zwei Worten, die urſprünglich ungefähr daſſelbe „auf die Geburt, den Urſprung bezüglich" bedeuten, läßt ſich wohl nur aus dem Bedürfniß ableiten, die Geburtsfeier im eigentlichen und im bildlichen Sinne ſchon durch den Ausdruck zu unterſcheiden: die Feier der phyſiſchen Geburt hieß dann γενέθλια, die der geiſtigen im Tode γενέσια. Bei Spätern kommt aber γενέσια allerdings als Feſt der leiblichen Geburt vor. Dahin kann man ſchon die Überſetzung der LXX von יוֹם הֻלַּדְתּ 1 Moſ. 40, 20. durch ἡμέρα γενέσεως u. Joſ. Ant. 12, 4. 7. ἡ γενέσιος ἡμέρα rechnen (bei Philo de opific. mundi p. 21. iſt nach den cdd. γενέθλιον zu leſen); γενέσια ſelbſt [2]) kommt in der angezeigten Bedeutung aber bei

1) Vgl. Henric. Stephanus, (neue Pariſ. Ausg.) tom. II. unter γενέσια. „Phryn. p. 113. Γενέσια οὐκ ὀρθῶς τίθενται ἐπὶ τῆς γενεθλίου ἡμέρας, γενέσια γὰρ Ἀθήνησιν ἑορτή· λέγειν οὖ δεῖ τὰς γενεθλίους ἡμέρας ἢ γενέθλια, ubi Lobeck.: eodem modo apud Suidam, Etymol. et Gramm. Ms. in Biblioth. Coisl. p. 470. (add. Schol. Plat. p. 388) Γενέθλια ἡ δι' ἐνιαυτοῦ ἐπιφοιτῶσα τοῦ τεχθέντος ἑορτή, γενέσια δὲ ἡ δι' ἐνιαυτοῦ ἐπιφοιτῶσα τοῦ τεχθέντος (der Tod betrachtet als eine zweite Geburt) μνήμη, nisi quod in Etym. in secundo articulo τοῦ τεχθέντος omittitur etc." Vgl. Bähr zu Herod. 4, 16.

2) Von den aus Caſſ. Dio angeführten Beiſpielen ſcheint wenigſtens die Stelle 47, 18. beweiſend zu ſein, nach welcher Cäſars γενέσια noch bei deſſen Lebzeiten Statt finden. Allein auch hier iſt ſein Begriff Feſt eines Abgeſchiedenen; denn, wie kurz vorher erwähnt wird, ſo wurde Cäſar im Sinne des heidniſchen Geniencultus aus

Alciphr. 3, 18 u. 55., freilich einem Schriftsteller im Anfang des 4ten Jahrhunderts n. Ch., vor. Dagegen wird 2 Makk. 6, 7. der Geburtstag des Antiochus Epiphanes im eigentlichen Sinne noch ἡ γενέθλιος ἡμέρα genannt. Hat somit γενέσια nach dem griechischen Sprachgebrauch ursprünglich gar nicht die exclusive Bedeutung eines Geburtsfestes im gewöhnlichen leiblichen Sinne, ward es vielmehr umgekehrt von einem Geburtstage im geistigen Sinne, der Todtenfeier, gebraucht: so läßt sich nicht absehen, warum es nicht eben so gut, wie es später für die Feier der leiblichen Geburt (γενέθλια) gesetzt wurde, für die Feier des Regierungsantritts, welcher ja wirklich als neue Geburt betrachtet wurde, hätte gebraucht werden können. Ja dieser letztgenannte Gebrauch würde im Grunde der classischen Redeweise noch näher liegen als der erstgenannte, da γενέσια dann ja ebenfalls einen bildlichen Sinn haben würde. Daß übrigens der Regierungsantritt des Königs als eine neue Geburt desselben betrachtet wurde, läßt sich leicht nachweisen. Schon im A. T. heißt die Feier dieses Tages Hos. 9, 7. יוֹם מַלְכֵּנוּ. Das Bild einer solchen Geburt liegt auch der berühmten Stelle Ps. 2, 7. zum Grunde, obwohl hier der Messias in Folge seiner Salbung als Gottessohn angeschaut wird. Die Römer ferner feierten den Regierungsantritt ihrer Kaiser, der nicht selten und zum Unterschied von andern natales, z. B. adoptionis und der leiblichen Geburt, natalis imperii genannt wird [1]). Fritzsche, der die gegnerische Ansicht am gründlichsten vertheidigt, leugnet nun auch nicht, daß γενέσια von der Feier des Regierungsantrittes hätte gesagt werden können, doch, meint er, hätte der Deutlichkeit wegen ein Begriff wie τῆς βασιλείας hinzugefügt werden müssen; denn so müsse der Leser zunächst an die Geburtsfeier des An-

---

Schmeichelei schon bei Lebzeiten als Abgeschiedener, als höherer Geist verehrt.

1) Mamertin. Genethliac. II. Maximian. Aug. c. 1. Spartian. vita Hadrian. Caesar. c. 4. Eumen. in panegyric. Constantin. Aug. c. 2. vgl. Tacit. hist. 2, 79. Plin. epist. 10, 61. Über diesen Sprachgebrauch des natalis vgl. namentlich Schwarz zu Plin. Panegyr. p. 474 u. 570.

tipas denken. Allein dieser Einwurf geht, wenn er gegründet sein soll, von der unbewiesenen Prämisse aus, daß Antipas mehrere natales gefeiert habe, die von einander zu unterscheiden waren. Wir können vielmehr ein durchaus analoges Beispiel anführen, welches das Gegentheil beweist. Plinius erwähnt in s. Panegyr. c. 82. einen natalis tuus, und versteht darunter [1]) nicht, wie jener Kanon von Fritzsche voraussetzen würde, den Geburtstag des Trajan, sondern den Tag, an welchem er zur Mitherrschaft mit Nerva gelangte. Daß das γενέσια der Evangelien in dem Sinne von Geburtsfeier Anstoß gewährte, erhellt auch aus der Correctur von cod. D γενεθλίοις. Was aber endlich vielleicht der entscheidendste Grund sein möchte, so wird, da es sich an unserer Stelle um ein von den Juden gefeiertes Fest handelt, vorzugsweise der Sprachgebrauch der jüdischen Quellen berücksichtigt werden müssen. Nun haben wir mehrere bereits von Paulus in s. exeget. Handb. citirte Stellen aus dem Talmud, in welchen der γενέσια ausdrücklich Erwähnung geschieht, und von denen schon die eine, Avoda Sara 1, 3., vollkommen ausreicht, um unsere Ansicht zu beweisen. ואלו אידיהם של עכ"ם קלנדא וסטרנוריא וקרטיסים ויום גנוסיא של מלכים ויום הלידה ויום המיתה: „und das sind die Festtage der Heiden, die Kalendae und die Saturnalien und der Tag der Gelangung zur Herrschaft [2]) und der Tag des Regierungsantritts der Könige und der Geburtstag und der Todestag.“ Der Tag des Regierungsantritts wird hier neben dem Geburtstag (יום הלידה γενέθλια) allein als יום גְּבוּסְיָא (γενέσια) bezeichnet. Ich glaube also, daß lediglich schon aus philologischen Gründen die γενέσια des Antipas von der Feier seines Regierungsantritts werden verstanden werden müssen.

Wir gehen jetzt zu den realen Entscheidungsgründen über. Da nur die Wahl ist, ob man die γενέσια des Antipas von seinem Geburtsfeste oder von dem Feste seines Regie-

1) Vgl. die gründliche Erörterung von Schwarz a. a. O.

2) Ein Beispiel von der Feier dieses Tags giebt uns Plinius a. a. O. aus dem Leben Trajans.

rungsantritts erklären wolle, ſo wird doch dasjenige von beiden Feſten den Vorzug haben, deſſen Einrichtung den damaligen Juden wegen ſeiner Neuheit am wenigſten frappiren konnte. Daß eine junge, ausländiſche, nie populäre Dynaſtie wie die der Herode die Antipathien ihrer Unterthanen, zumal bei Anordnung von Feſten, möglichſt berückſichtigte, iſt wenigſtens von vorn herein wahrſcheinlich. Aus dieſem Motive erklären ſich viele Regierungshandlungen des ſchlauen Herodes des Großen, z. B., wenn er den Tempel in Jeruſalem reſtaurirte. Von Antipas wird aber ſeine Fuchsnatur Luc. 13, 32. von Jeſus ſelber hervorgehoben, und daß er ſich z. B. in der Sache des Täufers vor dem Volke fürchtete, wird Matth. 14, 5. geſagt. Nun ſtanden die Geburtsfeſte der Könige ſchon in Folge der Schriften des A. T. bei den Juden in dem übelſten Rufe. Der verhaßte ägyptiſche Pharao hatte nach 1 Moſ. 40, 20. ſeine γενέθλια gefeiert. In weit ſpäterer Zeit hatte der nicht minder verhaßte Syrerkönig Epiphanes die aufs äußerſte widerſtrebenden Juden zur Feier ſeines Geburtstags gezwungen, 2 Makk. 6, 7. Dagegen hatten eingeborne Könige der Iſraeliten ſchon früher ihren Regierungsantritt gefeiert, Hoſ. 7, 5 ff. Ja, was noch mehr iſt, Herodes der Große [1]) hatte die Feier dieſes Tags in jüngſter Vergangenheit erneuert, Joſeph. Ant. 12, 4. 7. Wenn Antipas, der Sohn, ſeinen Regierungsantritt ebenfalls feſtlich beging, ſo that er Etwas, woran das Volk bereits gewöhnt war.

Wenn aus dieſen Gründen nun unter den γενεσίοις des Antipas das Feſt ſeines Regierungsantritts zu verſtehen iſt, ſo haben wir hier in der That eine merkwürdige Beſtätigung

1) Irrig hat man früher nicht ſelten den Ausdruck dies Herodis Pers. Satir. 5, 182. auf Feſttage des Herodes bezogen, welche von ſeinen Parteigängern, den im N. T. hie und da erwähnten Herodianern, gefeiert ſeien. Allein es ſind hier jüdiſche Sabbate gemeint, wie theils aus dem an ihnen beobachteten Ritus, der Anzündung von Lampen, theils aus dem parallelſtehenden recutita sabbata hervorgeht, vgl. Plum ad h. l. Herodes ſteht hier poetiſch ebenſo als Repräſentant des jüdiſchen Volks, wie Apella in dem bekannten dictum von Horaz: Credat Judaeus Apella.

unserer obigen synoptischen Combinationen, zufolge deren der Täufer nur kurze Zeit vor dem Pascha, wenn wir annehmen, daß das Gerücht von dessen Hinrichtung wegen der Entfernung zwischen dem Orte der gefänglichen Haft des Täufers und dem damaligen Aufenthaltsorte Jesu erst einige Tage nachher zu dessen Ohren gedrungen ist, etwa gegen den 8ten Nisan [1]) (11ten April) 782 u. c. hingerichtet sein muß. Denn um diese Zeit ist Herodes der Große nach S. 57. gestorben, und Antipas als Tetrarch von Galiläa und Peräa an dessen Stelle getreten. Die Dauer der gefänglichen Haft des Täufers, welche, wie wir gesehen haben, etwa mit Purim zusammenfiel, betrug im Ganzen also ungefähr 3 Wochen.

b. Prüfung von Matth. 4, 12 — 14, 21. an Luc. 4, 14 — 9, 17.

Wir werden in einer Tabelle zuerst den objectiven Thatbestand vor Augen führen, um dann eine Erklärung desselben zu versuchen.

| Matthäus. | Num. der S. 280–282. mitgetheilt. Tabelle. | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|
| 4, 12. | 1. | ἀκούσας, ὅτι Ἰωάνν. παρεδόθη. | ἀνεχώρησ. εἰς τὴν Γαλ. | Jesus zieht sich nach Galiläa zurück, |
| 4, 13. | 2. | | καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ | und geht über Nazareth nach Kapernaum, woselbst er zu predigen beginnt. |
| 4, 13 — 17. | 3 a. | — | εἰς Καπερναούμ. | |
| 4, 18 — 22. | 3 c. | — | παρὰ τὴν θάλασσ. τῆς Γαλ. | Berufung der 4 Aposteljünger. |

1) Der 29ste August als Datum des festum decollationis S. Joannis, welches in der Kirche erst ziemlich spät gefeiert wurde, vgl. Rheinwalds Archäologie S. 246., ergiebt sich somit als falsch. Richtiger schon ist die Annahme von Malala Chronogr. S. 305, daß der Täufer am 25sten Mai enthauptet sei.

| Matthäus. | Num. der S. 280-282. mitgetheilt. Tabelle. | Zeitbeſtimmung. | Ortsbeſtimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|
| 4,23—7,29. | 9. | — | τὸ ὄρος. | Bergpredigt. |
| 8, 1 — 4. | 4. | — | καταβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους. | Heilung des Ausſätzigen. |
| 8, 5 — 13. | 10. | — | εἰσελθόντι εἰς Καπερναούμ. | Heilung des Knechtes des Centurio. |
| 8, 14 — 17. | 3 b. | — | ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκ. Πέτρου. | Heilung der Schwiegermutter des Petrus. |
| 8,18.23—27 | 13. | — | εἰς τὸ πέραν— ἐμβάντι εἰς τὸ πλοῖον. | Beſchwichtigung d. Sturms. |
| (19 — 22.) | | | | (Reden) |
| 8, 28 — 34. | 14. | — | ἐλθόντι εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώρ. τῶν Γαδ. | Heilung des Beſeſſenen. |
| 9, 1 — 8. | 5. | — | ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. | Heilung eines Paralytiſchen. |
| 9, 9 — 17. | 6. | — | παράγων ἐκεῖθεν. | Berufung des Zöllners Matthäus u. daran ſich knüpfende Reden. |
| 9, 18 — 26. | 15. | ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος. | — | Das blutflüſſige Weib, die Tochter des Jairus. |
| (9,27—34.) | | | | (Zwei Heilungen.) |
| (35 — 38.) | | | | |
| 10 — 11, 1. | 17. | — | — | Inſtruction der 12 Apoſtel. |
| 11, 2 — 20. | 11 b. | — | μετέβη ἐκεῖθεν. | Anfrage des Täufers. |
| (21 — 30.) | | | | |
| 12, 1 — 8. | 7. | ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ τοῖς σάββασιν. | — | Die Jünger raufen Ähren. |
| 12, 9 — 14. | 8. | — | μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθ. εἰς τ. συναγωγ. αὐτῶν. | Heilung der vertrockneten Hand. |

| Matthäus. | Num. der S. 280-282. mitgetheilt. Tabelle. | Zeitbestimmung. | Ortsbestimmung. | Inhalt der Perikope. |
|---|---|---|---|---|
| (12,15—21) 12,22—45. (vgl. Mrc. 3, 20—30.) | | | ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. | |
| 12, 46—50. | 12 b. | ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος. | ἔξω ἑστήκεισαν. | Mutter u. Brüder der Jesu. |
| 13, 1—30. | 12 a. | ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. | ἐξελθὼν ἀπὸτ. οἰκίας ἐκαθῆτο παρὰ τὴν θάλασσ. | Jesus spricht in Parabeln. |
| (31—53.) | | | | |
| 13,54—58. | 16. | ἐν τῇ συναγωγ. αὐτ. | εἰς τὴν πατρ. αὐτ. | Jesus lehrt in Nazareth. |
| 14, 1—12. | 18. | ἐν ἐκείνῳ τ. καιρῷ. | — | Herodes glaubt, der Täufer sei auferstanden. |
| 14,13—21. | 19. | ἀκούσας ὁ Ἰησ. | ἀνεχώρησεν ἐκεῖθ. ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημ. τόπον. | Speisung der 5000. |

Innerhalb dieses Abschnitts bei Matthäus, dessen Anfangs- und Endpuncte mit denen der über die Parallelstellen bei Lucas und Marcus angelegten Tabelle durchaus identisch sind, verlaufen wesentlich dieselben Begebenheiten und doch, wie man sich am leichtesten aus den von uns hinzugefügten Nummern überzeugen kann, zum Theil in ganz widersprechender Reihenfolge. Letzteres muß zugegeben werden, wenn wir einerseits auch erwiesen zu haben glauben, daß folgende Stücke, welche in der eigenthümlichen Weise des Marcus angeordnet sind, nämlich Matth. 4, 18—22. an sich und Matth. 12, 46—50., wozu Matth. 12, 22—45. gehörte, wenigstens im Verhältniß zu Matth. 13, 1—30., ganz richtig und ohne gegen die Ordnung des Lucas einen wirklichen Widerspruch zu begründen, gestellt seien, und wenn auch andrerseits einzelne Stücke, wie Matth. 9, 1—8. und 9, 9—17., ferner Matth. 12, 1—8. und 12, 9—17. u. s. w., wieder ganz richtig unmittel-

mit einander verknüpft wurden. In der unchronologiſchen
nung iſt alſo freilich ein gewiſſes Streben nach Chronolo-
dennoch nicht zu verkennen. — Wenn wir nun erwägen,
Matthäus, entſprechend den beiden andern Synoptikern,
in chronologiſcher Abfolge geſchrieben hat, die unchrono-
ſche oder doch nur halbchronologiſche Anordnung unſers
hnitts alſo eine ausnahmsweiſe Abänderung der bei ihm
herrſchenden chronologiſchen Methode vorausſetzt, ſo wer-
wir ſchließen müſſen, daß er bei Abfaſſung und Anordnung
s Abſchnitts ſich von einer ihm ſelber fremden Regel be-
ſchen und beſtimmen ließ, daß er ſich aus irgend welchen
nden entſchloſſen hatte, eine von einem Andern verfaßte,
eits vorliegende, nicht chronologiſch geordnete
ellenſchrift hier unverändert aufzunehmen.
z das Daſein und die chronologiſche Beſchaffenheit unſers
hnitts liefert neben manchem Andern eine glänzende Beſtä-
ng der uns in einem Fragment des Papias bei Euſeb. h. e.
39. aufbewahrten Ausſage des Presbyter Johannes, daß
Apoſtel Matthäus nur (aramäiſche) λόγια τοῦ κυρίου zu-
mengeſchrieben habe, in welcher Redeſammlung natürlich
Rückſicht auf Zeit und Ort, wann die einzelnen Reden ge-
chen waren, ganz untergeordnet, dagegen die Zuſammenſtel-
und-Gruppirung des innerlich gleichartigen und ſich ge-
eitig erklärenden und ergänzenden Redeſtoffes allein vorwie-
ſein mußte. Und wirklich iſt das Daſein von größeren
eſammlungen eine Eigenthümlichkeit des erſten Evan-
ums im Verhältniß zu den beiden andern Synoptikern, die
namentlich in unſerm Abſchnitte repräſentirt findet. Das
nomen wird noch mehr zur Darſtellung und Anerkenntniß
acht werden können, wenn wir die drei größern Rede-
mlungen unſers Abſchnitts, die zu der aramäiſchen Grund-
ſt gehört haben müſſen, Matth. 5, 3—7, 27. 10, 5—42.
3—52., mit den Parallelen des Lucas vergleichen.

1) Zu Matth. 5, 3—7, 27. finden sich folgende Parallelen bei Lucas:

| Matthäus. | Lucas. |
|---|---|
| 5, 3—6. | 6, 20. 21. |
| 11. 12. | 22. 23. |
| 13. | 14, 34. (?) |
| 18. | 16, 17. |
| 25. 26. | 12, 58. 59. |
| 32. | 16, 18. |
| 39—42. 44—48. | 6, 27—30. 32—36. |
| 6, 9—13. | 11, 2—4. |
| 19—21. | 12, 33. 34. |
| 22. 23. | 11, 34—36. |
| 24. | 16, 13. |
| 25—34. | 12, 22—31. |
| 7, 1. 2. | 6, 37. 38. |
| 3—5. | 41. 42. |
| 7—11. | 11, 9—13. |
| 12. | 6, 31. |
| 13. | 13, 24. |
| 7, 16—21. | 6, 43—46. |
| 22. 23. | 13, 25—27. |
| 24—27 | 6, 47—49. |

Der Augenschein giebt den urkundlichen Beleg dafür, daß Matthäus an dieser Stelle mehrere (gleichartige) Reden Jesu, ohne auf deren Zeit und Veranlassung Rücksicht zu nehmen, welche letztern dagegen von Lucas in der Regel mit überliefert sind, zusammengestellt hat, unstreitig in der Absicht, um einen systematischen Überblick über einen bestimmten Theil der Lehre Jesu zu geben. Trotz ihrer verschiedenen Zeit und Örtlichkeit thut er aber im Interesse dieses Systematisirens dennoch so, als wenn die zusammengestellten Reden in derselben Zeit und an demselben Orte, nämlich auf dem am Westufer des galiläischen Sees [1]) gelegenen Berge, gehalten seien, Matth.

1) In der nichtjudäischen Wirksamkeit Jesu kommen wenigstens zwei berühmte Berge vor, die aufs sorgfältigste von einander geschieden

5, 1. vgl. 8, 1. Warum auf diesem Berge? Unstreitig, weil die meisten Stücke der Sammlung wirklich auf jenem Berge, gleich nach Aussonderung der 12 Apostel [1]), von Jesu gesprochen wurden, wie aus der Parallele Luc. 6, 20—49. erhellt. Warum ist die Rede bei Matthäus so vorangestellt und schon unmittelbar nach der Auswahl der Aposteljünger Matth. 4, 18—22.? Es mag sein, daß der Grund davon lediglich in ihrer Wichtigkeit liegt, und der Tendenz, den von einem Apostel verfaßten allgemeinen Überblick über die hohe sittliche Bedeutung der Anstalt Jesu möglichst voran zu stellen. Wirkte indeß, wie mir wahrscheinlich ist, ein chronologischer Grund noch mit, so geschah es wohl deßwegen, weil Jesus damals nach Luc. 5, 1—4. ebenfalls und fast an derselben Örtlichkeit redete, aus welcher Rede mehrere Bestandtheile, namentlich solche, zu denen Lucas keine Parallele darbietet, in die Sammlung bei Matthäus übergegangen sein mögen.

---

werden müssen. Der eine lag am Westufer des galil. Sees unweit Kapernaum. Hier war es, wo er die sogenannte Bergpredigt sprach, Luc. 6, 12. vgl. 7, 1. Marc. 3, 13. vgl. 3, 7. (nach dieser Stelle lag der Berg am galiläischen See) Matth. a. a. O. und wo er sich vielleicht auch seinen Jüngern zuletzt in Galiläa zeigte, Matth. 28, 16. Der andere Berg lag am Ostufer des Sees in Peräa. Auf ihm war er zur Zeit der Speisung der 5000 Joh. 6, 3. vgl. 6, 1. 15. Matth. 14, 23. Marc. 6, 46. und auf ihm hatte wahrscheinlich seine Verklärung Statt, Matth. 17, 1. vgl. 16, 13. 17, 22—24. Marc. 9, 2. vgl. 8, 27. 9, 30. Luc. 9, 28. vgl. 9, 10. Daß die Verklärung im Gebiete des Tetrarchen Philippus, östlich vom See, nicht, wie die Tradition aus Mißverstand will, auf dem galiläischen Berge Tabor vorgefallen sei, möchte aus den angeführten Stellen wenigstens deutlich sein, vgl. Reland p. 334 sqq.

1) So erklärt es sich auch, warum der Verfasser des ersten Evang. die Aussonderung der 12 Apostel später nicht noch ausdrücklich beschreibt. Denn weil er wußte, daß die Matth. 5, 1 ff. gestellte Redesammlung ihrem vorwiegenden Gehalte nach später als die Aussonderung der Zwölfe falle, so konnte er den Act dieser Aussonderung nicht noch besonders darstellen wollen, sondern nur ihre Aussendung Matth. 10, bei welcher Gelegenheit er dann die Namen der bereits ausgesonderten 12 Apostel Matth. 10, 2—4. passend nachholt.

2) Zu Matth. 10, 5—42. finden sich folgende Parallelen bei Lucas:

| Matthäus. | Lucas. |
|---|---|
| 10, 7—11. | 9, 2—4. |
| 12. 13. | 10, 5. 6. |
| 14. | 9, 5. |
| 15. | 10, 12. |
| 16. | 10, 3. |
| 19. 20. | 12, 11. 12. |
| 10, 24. | 6, 40. |
| 26—33. | 12, 2—9. |
| 34—37. | 12, 51—53. |

Hier sind von Matthäus wieder mehrere Reden Jesu in eigenthümlicher Weise combinirt, wie aus der Vergleichung mit Lucas hervorgeht, aus unserm Abschnitte namentlich die Instructionsreden Jesu an die 12 und die 70, welche auch von Haus aus manches Gleichartige haben mußten. Man vergleiche noch die Eingangsstelle Matth. 9, 37. 38. mit Luc. 10, 2.

3) Matth. 13, 3—52. und Parallelen bei Lucas.

| Matthäus. | Lucas. |
|---|---|
| 13, 3—11. 13. | 8, 5—10. |
| 12. | 18. |
| 16. 17. | 10, 23. 24. |
| 18—23. | 8, 11—15. |
| 31—32. | 13, 18. 19. |
| 33. | 20. 21. |

Außerdem, daß Matthäus hier einige Parabeln hat, die wir bei Lucas an verschiedenen Orten lesen, hat er auch noch andere 13, 24—30. 36—52. hinzugefügt, die ihm eigenthümlich sind. Er liebte also auch hier, das Gleichartige zusammenzustellen.

Nach dem allen dürfen wir aus der Anordnung unsers Abschnitts von Seiten des ersten Evangelisten wohl schließen, daß er die von ihm hier zum Grunde gelegte, nicht chronologisch geordnete apostolische Arbeit für so wichtig hielt, daß er sich, um dieselbe unversehrt aufzunehmen, bestimmen ließ, von seiner sonst beobachteten chronologischen Methode bis zu einem

gewiſſen Grade abzuweichen, keineswegs aber, daß er um das wahre chronologiſche Sachverhältniß ſelber nicht gewußt habe, daß er alſo, auch wenn er hier ſtreng chronologiſch ſchreiben wollte, doch nicht chronologiſch ſchreiben konnte. Und natürlich nur in letzterm Falle würde dem Evangeliſten ein Mangel an gehöriger Sachkenntniß und ein eigentlicher Widerſpruch mit den übrigen Evangeliſten in der chronologiſchen Anordnung unſers Abſchnitts zugeſchrieben werden können. Während nun dieſe durch die übrigen Evangelien ſicher geſtellt wird, verdanken wir dem erſten Evangelium die von apoſtoliſcher Auctorität verbürgte ſyſtematiſirende Darſtellung mehrerer von Jeſu gehaltenen Lehrvorträge. Wir dürfen uns wahrlich zu Beidem Glück wünſchen.

Es kann meine Abſicht nicht ſein, das Verhältniß des gegenwärtigen Matthäusevangeliums zu den zum Grunde liegenden aramäiſchen λογιοις τ. κυριου hier vollſtändig und genügend nachzuweiſen: dieſer Nachweis, der uns hier viel zu weit führen würde, kann vielmehr nur gegeben werden im Zuſammenhange derjenigen Erörterung, welche ſich ſpeciell mit den Quellen und der Autorſchaft des erſten Evangeliums beſchäftigt. Auf dieſe Unterſuchung, welcher ich mich, wie bereits bemerkt, allerdings auch und zwar bald möglichſt zu unterziehen gedenke, muß ich alſo als das hier Geſagte ergänzend und beſtätigend den Leſer hinweiſen. Das chronologiſche Intereſſe, um welches es ſich in dieſer meiner Schrift zunächſt handelt, iſt im Grunde befriedigt, da gezeigt iſt, daß der hier behandelte Abſchnitt bei Matthäus der rein chronologiſchen Anordnung entbehrt, alſo für ſich auch nicht zu einer Grundlage für chronologiſche Unterſuchungen gemacht werden darf; und die Glaubwürdigkeit des Evangeliſten iſt dennoch ſicher geſtellt, da das Abweichende in ſeiner Anordnung der Begebenheiten nicht aus Mangel an chronologiſcher Sachkenntniß, ſondern aus einer mit Bewußtſein gewollten Abhängigkeit von einer hier eingeſchalteten fremden nicht chronologiſch geordneten Quellenſchrift, deren Benutzung aber noch durch andere hier nicht weiter zu entwickelnde Gründe verbürgt wird, erklärt werden mußte. Indeß wenn wir auch wiſſen, daß die verſchiedene Anord-

nung in Folge der Einschaltung jener λόγια geschehen sei, so ist damit doch noch kein Aufschluß darüber gegeben, wie der Evangelist bei dieser Anordnung im Einzelnen verfahren sein möge. Da aber gegenwärtige Schrift sich mit der Anordnung in den Evangelien überhaupt beschäftigt, so kann es nicht überflüssig sein, wenn versuchsweise schon hier das muthmaaßliche Verfahren des Evangelisten bei seiner Anordnung der Begebenheiten unsers Abschnitts untersucht wird. Es mag übrigens sein, daß die hier gegebene Erklärung des schwierigen Phänomens mißlungen ist — das sehe ich mich gedrungen noch ausdrücklich zu bevorworten — das Phänomen selber[1]), welches die Erklärung fordert, bleibt, also auch die für die Chronologie daraus abgeleiteten allgemeinen Resultate.

Aus dem Vorstehenden wird dem Leser bereits deutlich sein, daß ich die sogenannte Bergpredigt, Matth. 5, 3 — 7, 27., die Redesammlung, welche die Instruction für die 12 Apostel enthält, Matth. 10, 5 — 42., endlich die Parabelsammlung Matth. 13, 3 — 52. für ursprüngliche Bestandtheile der λόγια des Matthäus halte, womit ich aber nicht sage, daß nicht außerhalb unsers Abschnitts im ersten Evangelium noch anderweitige Bestandtheile jener λόγια enthalten sein könnten; und daß nach meiner Ansicht diese drei Redesammlungen in jenen λογίοις einander in der angezeigten Ordnung gefolgt seien. Jene, vorzugsweise den inneren Zusammenhang berücksichtigenden Redesammlungen hatten Redeelemente aus verschie-

1) Daß die aramäischen λόγια des Matthäus in die Darstellung des ersten Evangeliums verwebt seien, ist zuerst von Schleiermacher in seiner scharfsinnigen Abhandlung: über das Zeugniß des Papias von unsern beiden ersten Evangelien, Stud. u. Krit. 1832. IV. S. 735 ff. behauptet und von der Kritik später in immer weitern Kreisen anerkannt worden. Daß nur unter dieser Voraussetzung eine Apologie dieses Evangeliums geschrieben werden könne, zeigt auch diese chronologische Untersuchung. Vor allen Dingen kommt es also jetzt, worauf ich bereits in meinen Beiträgen z. apokalypt. Litterat. S. 182. hingewiesen habe, darauf an, die Bestandtheile jener λόγια von der spätern Bearbeitung auszuscheiden: was bisher noch nicht gelungen und außer von Schleiermacher kaum versucht ist.

denen Zeiten in ſich aufgenommen und waren ſchon an ſich nicht chronologiſch geordnet worden. Die nothwendige Folge war, daß eine durchgehend chronologiſche Ordnung unſers Abſchnitts aufgegeben werden mußte. Hiermit völlig übereinſtimmend hört die ſtrenge chronologiſche Ordnung auch da auf, wo die erſte Sammlung beginnt Matth. 4, 23., und beginnt da wieder, wo die letzte Redeſammlung zu Ende geht, Matth. 13, 54. vgl. die tabellariſche Überſicht. Die übrigen Erzählungsſtücke der ſynoptiſchen Überlieferung mußten nun zwiſchen die erſte und letzte Redeſammlung paſſend eingeſchaltet werden, was aber, wie geſagt, nicht durchaus in der durch die Chronologie gebotenen Reihenfolge geſchehen konnte. Inſoweit iſt aber dennoch die chronologiſche Abfolge eingehalten, als die eingeſchalteten Begebenheiten[1]) wirklich zwiſchen jene Berufung der 4 Apoſteljünger und die Ausſendung der 12 Apoſtel zu ſetzen ſind.

Wie macht es der Evangeliſt nun weiter im Einzelnen? Wie in unſerm Abſchnitt ſchon ſonſt, wegen der Redeſammlungen, der ſachliche Zuſammenhang vorherrſcht, ſo führt er dieſen, ganz conſequent, auch in die Ordnung der Begebenheiten ein. Dies ſchematiſirende Streben iſt es, warum er 8, 1 — 9, 34. alle Wunderhandlungen des Abſchnitts zuſammenſtellt. Von dieſer Ordnung bilden zwar 9, 9 — 17. die Berufung des Zöllners u. ſpätern Apoſtels Matthäus und 12, 9—14. die Heilung der vertrockneten Hand am Sabbat Ausnahmen, ſofern die letztere und nicht die erſtere in die Reihe der Wunderhandlungen Jeſu gehörte, alſo beide grade umgekehrt zu ſtellen waren. Aber das ſind nur ſcheinbare Ausnahmen. Denn was die

1) Eine Ausnahme würde indeß Matth. 9, 32 — 34. bilden, wenn das hier berichtete Factum identiſch iſt mit Luc. 11, 14 ff., was ſchon deßhalb nicht ganz von der Hand zu weiſen iſt, vgl. S. 288., da an dieſen beiden Stellen nur der κωφὸς δαιμονιζόμενος vorkommt, dagegen Matth. 12, 22. ein δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός. Die Einſchaltung dieſes Factums an dieſer Stelle würde ſich dann aber namentlich daraus erklären, daß die darauf folgende Redeſammlung Matth. 10, 5 ff. auch mehrere Redeelemente enthält, welche nach Lucas der Zeit nach in denſelben Abſchnitt des Lebens Jeſu gehören, in welchem bei Lucas das angezeigte Factum berichtet wird.

Berufung des Matthäus anlangt, so mußte sie, auch abgesehen von ihrer engen Verbindung mit 9, 1—8., natürlich noch vor der Ausrüstung und Instruction der 12 Apostel, von denen Matthäus selber einer geworden war, also vor 10, 1 ff. gesetzt werden. Und die Heilung der vertrockneten Hand andrerseits war nicht sowohl als Heilung schlechthin, sondern als Heilung am Sabbat in Betracht zu ziehen, also als Beispiel dafür, wie Jesus durch Wort und That die strengen Satzungen seiner Zeit über die Heiligkeit des Sabbats gemißbilligt habe, konnte daher an sich ihres durchaus ähnlichen Inhalts wegen erst zu der Erzählung von dem Ährenraufen der Jünger am Sabbat Matth. 12, 1—8., mit der sie freilich auch chronologisch aufs engste verwachsen ist, hinzugefügt werden. An die Stelle der einmal verlassenen chronologischen Anordnung der einzelnen Wunderhandlungen trat die topographische, woraus sich die zum Theil abweichende Reihenfolge derselben Matth. 8, 1—9, 8. sehr einfach erklärt. Wir haben hier, wie die Tabelle ergiebt, auch lauter Angaben über die Localität des Wunders, und diese stimmen überall in erfreulicher Weise mit den synoptischen Parallelen [1]) zusam-

1) In unserm Abschnitte macht nur noch die Deutung einer Örtlichkeit, nämlich derjenigen, wo der oder nach Matthäus die beiden Besessenen geheilt wurden Matth. 8, 28. Parall., Schwierigkeit, welche indeß nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung in der That nichts weiter ist als eine kritische. Das Local der Heilung muß nämlich nach den übereinstimmenden Angaben der Evangelisten auf dem Ostrande des galiläischen Sees gesucht werden Luc. 8, 26. u. 33. Marc. 5, 1. 13. 21. Matth. 8, 28. 32. 9, 1., was entscheidend für die Lesart *Γαδαρηνῶν* im Gegensatze gegen *Γερασηνῶν* spricht, vgl. Reland, Palaest. p. 773 sqq. Das durch die codd. am wenigsten empfohlene origenianische *Γεργεσαίων* scheint aber nur auf der Auctorität des Origenes zu beruhen. Man vgl. die treffende Entwicklung bei Winer und Raumer unter d. A. Gadara. Für die Nähe am See, also für Gadara im Gegensatz von Gerasa, spricht auch die Chronologie unsers Abschnitts, welche hier keine längere Reise Jesu zuläßt. Die Lachmannsche Ausgabe giebt also nicht den ursprünglichen Text der Synoptiker, wenn sie bei ihnen *Γερασηνῶν* statt *Γαδαρηνῶν* bietet. Die kritische Schwierigkeit ist nun aber, die Möglichkeit von Varianten zu erklären,

| Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Johannes. | Ortsbeſtimmung. | Zeitbeſtimmung. |
|---|---|---|---|---|---|
| — | 7,24–30. | 15,21–28. | — | εἰς τὰ ὅρια Τύρου καὶ Σιδῶνος. | — |
| — | 7,31–37. | — | — | ἐξελθ. ἐκ τ. ὁρίων Τύρ. καὶ Σιδ. ἦλθ. εἰς τ. θάλ. τῆς Γαλ. ἀνὰ μέσ. τ. ὁρ. τῆς Δεκαπόλ. | — |
| — | 8, 1 - 9. | 15,29–38. | — | Matth. ἦλθ. παρὰ τ. θάλ. τ. Γαλ.—ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος. | Mrc. ἐν ἐκείν. τ. ἡμέρ. Matth. Mrc. τρεῖς ἡμέρας προσμέν. |
| | 10. | 39. | — | ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά. Matth. Μαγδαλά. | Mrc. εὐθέως. |
| — | 8,11–12. | 16, 1 - 4. | — | — | — |
| — | 13 - 21. | 5 - 12. | — | ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον ἦλθεν εἰς τὸ πέραν. | — |
| — | 8,22–26. | — | — | εἰς Βηθσαϊδ. | — |
| 8–27. | 8,27-9,1 | 16,13–28. | 6,66–71. | Mrc. Matth. εἰς τὰς κώμας τῆς Καισαρ. τῆς Φιλίππου. | Joh. ἐν τούτου. |
| 28–36. | 9, 2 - 13. | 17, 1 - 13. | — | τὸ ὄρος. | Luc. μετὰ τοὺς λόγ. τούτ. ὡσεὶ ἡμέρ. ὀκτώ. Mrc. Matth. μεθ' ἡμ. ἕξ. |
| 37–43. | 9,14–29. | 17,14–21. | — | Luc. κατελθ. αὐτ. ἀπὸ τοῦ ὄρους. | Luc. ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρ. |
| 43–45. | 9,30–32. | 17,22–23. | — | Mrc. Matth. ἐν τ. Γαλ. | |
| — | — | 17,24–27. | — | εἰς Καπερν. | |
| 46–50. | 9,33–50. | 18, 1 - 35. | — | Mrc. εἰς Καπερν. ἐν τ. οἰκ. | Mth. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ. |

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Johannes. | Ortsbestimmung. | Zeitbestimmung. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 14. | — | — | — | 7, 1-2. | ἐν Γαλιλ. | ἐγγὺς ἦν ἡ σκηνοπηγ. |
| 15. | — | — | — | 7, 3-14. | ἀνέβη εἰς τ. ἑορτήν. | μεσούσης τ. ἑορτῆς. |

Der zusammengestellte Text bietet dem Ordner wenig oder gar keine Schwierigkeiten; es mögen daher folgende Bemerkungen genügen. Am reichhaltigsten sind zwar Marcus und Matthäus und weniger ausführlich Johannes und Lucas, indeß haben die beiden letztern durchaus keine chronologische oder locale Data, durch welche die reichern Darstellungen der beiden andern ausgeschlossen oder nur verdächtigt würden.

In den ersten 7 Nummern schweigt Lucas ganz; aber wo er wieder eingreift Luc. 9, 18. unter Nr. 8., fehlt ihm jede Bestimmung, wodurch er seine Erzählung in eine unmittelbare zeitliche Verbindung mit dem Vorhergehenden gesetzt hätte. Und gleichsam zur Legitimation für die ergänzende Darstellung der beiden andern Synoptiker geht Johannes mit dem Anfange derselben Nr. 1. völlig [1]) parallel. Wie viel Zeit sodann auf die Tour Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon zu rechnen sei, läßt sich nicht genau angeben. Von da kam er weiter durch das Gebiet der Dekapolis, also durch das auf der Ostseite des Jordan gelegene Land zum galiläischen See Marc. 7, 31. Matth. 15, 29. und heilte hier [2]) nach Marc. 7, 32 — 37 einen Taubstummen, nach Matth. 15, 30. 31 nahm er mehrere Heilungen vor. Dann speisete er wieder

1) Ich halte es selbst für wahrscheinlich, daß Marc. 6, 53 — 7, 23. Parall. bei Matth. als an demselben Tage, wie Joh. 6, 22 — 65, d. i. nach Joh. 6, 22. an dem auf den Speisungstag folgenden Tage oder dem 15ten Nisan geschehen zu denken ist. Wenigstens spricht, dafür die Angabe bei Marcus 6, 54. ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθέως, und wie Jesus bei Marc. 7, 1 ff. Parall. mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem zu thun hat, so auch bei Joh. 6, 41 — 52. mit den Ἰουδαίοις der Synagoge.

2) Matth. giebt 15, 29 als Local τὸ ὄρος an, der also auf der Ostseite des Sees zu suchen ist vgl. S. 302.

4000 Perſonen, nachdem ſie 3 Tage bei ihm geblieben waren, und nachdem er die Menge entlaſſen, ſetzte er ins Gebiet von Magdala, wie Matth. 15, 39., und wie Marc. 8, 10. hat, ins Gebiet von Dalmanutha über. Unſtreitig müſſen Magdala, auf dem Weſtufer des Sees, und Dalmanutha, was ſonſt nicht weiter vorkommt, benachbart geweſen ſein. Etymologiſch bedeutet dieſes aber wahrſcheinlich ſo viel als Spitzen, Klippen (דַּרְבָנוֹת von דָּרַב ſpitzig ſein) d. i. griechiſch *Λαρβανουθά* oder bequemer geſprochen *Δαλμανουθά* [1]). Für dieſe Erklärung ſpricht, daß Magdala (vgl. Winer u. d. A.) wirklich unfern einer Reihe Klippen lag. — Hier trifft er abermals mit Phariſäern zuſammen, welche von ihm vergeblich ein Zeichen fordern Marc. 8, 11. 12 Parall.; dann ſetzt er wieder über den See Marc. 8, 13 — 21 Parall., und geht nach Bethſaida Marc. 8, 22., welches alſo auf dem Oſtufer (vgl. S. 274) gelegen war, woſelbſt er einen Blinden heilt V. 22 — 26.

Von jetzt an oder mit Nr. 8. greift Lucas wieder ein und auch Johannes. Wenn einer von ihnen eine ſchärfere Zeitangabe, was auch bei dem johanneiſchen *ἐκ τούτου* „ſeitdem" Joh. 6, 66. vermißt wird, vgl. S. 277, darböte, ſo würden die folgenden Facta, deren Eintreten von den unter Nr. 8. angeführten Worten Jeſu ab ſogar nach Tagen gemeſſen iſt, chronologiſch noch ſchärfer beſtimmt werden können. Das iſt nun freilich nicht geſchehen; dagegen iſt uns die Örtlichkeit der Rede bei Marc. und Lucas aufbewahrt, es war unterwegs in der Nähe von Cäſarea Philippi. Nach 6 Tagen, wie Marcus und Matthäus haben, oder was auf eins herauskommt, ungefähr (*ὡσεί*) 8 Tage darauf Luc. 9, 28., ward Jeſus vor ſeinen Lieblingsjüngern Petrus, Johannes und Jakobus auf dem Berge verklärt. Am folgenden Tage, auf dem Wege vom Berge herab, Luc. 9, 37. (*ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ*) heilt er einen Mondſüchtigen. Indem er darauf durch Galiläa reiſt, ſpricht er wiederholt von ſeinem Tode Nr. 11. Da er aber nach Kapernaum kam, fordern ihn und Petrus die Tributerheber

1) Andere Etymologien ſ. bei Lightfoot hor. p. 555 und 556.

auf, Steuer zu zahlen, und er, der Sohn Gottes, weigert sich dessen nicht Matth. 17, 24 — 27. Und doch mußte er noch in derselben Stunde (ἐν ἐκείνῃ [1]) τῇ ὥρᾳ) Matth. 18, 1. den Ehrgeiz und die Lieblosigkeit seiner Jünger strafen Nr. 13. Die Steuererhebung geschah im Monat September, vgl. S. 269, und bald darauf reiste er nach Judäa ab. Diese Abreise erfolgte um die Zeit des Hüttenfestes Joh. 7, 2. 10. 14.; das Nähere s. oben S. 309.

### III. Allgemeines Resultat der Gesammtuntersuchung des Abschnitts Luc. 4, 17 — 9, 50. Parall.

Nicht bloß bei Lucas a. a. O., sondern auch in den Parallelen Marc. 1, 14 — 9, 50. Joh. 6, 1 — 7, 1. — von Johannes pflegt dies freilich nie in Zweifel gezogen zu werden — haben wir eine durchaus chronologisch geordnete Darstellung angetroffen. Dagegen macht Matthäus in dem parallelen Abschnitte Matth. 4, 12 — 18, 35, aber nur von 4, 23 — 13, 54 eine Ausnahme. Hier hat er aber seine Erzählungsstücke nur deßwegen nicht rein chronologisch geordnet, weil er hier vorzugsweise die nicht chronologisch geordneten apostolischen λόγια einzufügen hatte. Man darf daher

---

1) Daß der sehr bestimmte chronologische Ausdruck ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ bei Matthäus richtig ist, ergiebt sich, abgesehen von der Frage, was in aller Welt doch den Evangelisten hier habe vermögen können, so bestimmt zu reden, wenn er seiner Sache nicht gewiß war, auch aus der Parallele bei Marcus. Die Jünger hatten nämlich kraft Marc. 9, 33. schon auf dem Wege nach Kapernaum darüber gestritten, wer unter ihnen der Größte sei. Gewiß wird also Jesus, zu Hause angelangt, Marc. a. a. O., alsbald sich darüber ausgesprochen haben. Ebenso ward die Frage über die Steuer an den Petrus schon unterwegs gestellt Matth. 17, 24. und gleich nach dem Eintritte ins Haus zwischen letzterm und Jesus verhandelt Matth. 17, 25. Mithin müssen beide Gespräche fast gleichzeitig Statt gefunden haben. Nur eine Äußerung der Lehrweisheit Jesu kann ich aber darin finden, daß er die erste Sache zuerst vornahm, da er an ihr praktisch und durch sein eigenes Beispiel das sittlich Edle der Selbstverläugnung und Selbstbescheidung, einer von Gott gewollten, bestehenden Ordnung sich zu unterwerfen, lehren konnte.

## Vierter Abſchnitt.

# Von der Reiſe Jeſu zum Hüttenfeſte bis zu ſeinem letzten königlichen Einzuge in Jeruſalem.

Den Text zu dieſem Abſchnitte haben wir Luc. 9, 51 — 19, 28. Marc. 10, 1 — 52. Matth. 19, 1 — 20, 34. Joh. 7, 2 — 12, 11. Der Schauplatz der Thätigkeit Chriſti iſt größtentheils nicht Galiläa, ſondern die letzte Reiſe Jeſu nach Jeruſalem bis zu ſeinem letzten öffentlichen Einzuge in die Stadt, und vorher noch einige andere Reiſen nach Jeruſalem oder Judäa und in Folge derſelben Aufenthalte Jeſu in Judäa, Peräa und Samarien. In Galiläa ſcheint Jeſus zuletzt nicht mehr ſicher geweſen zu ſein.

Anfangs- und Endpunct dieſes Abſchnittes ſind ſo gewählt, daß ſie ſich ohne Schwierigkeit genau beſtimmen laſſen. Den Anfangspunct kennen wir bereits. Dieſer oder die Abreiſe Jeſu nach Judäa fiel um die Zeit des Hüttenfeſtes, deſſen erſter Tag in dem Jahre 29 n. Ch. am 12ten October gefeiert wurde, alſo kurz vor dieſem 12ten Octbr., nachdem die Brüder Jeſu bereits zum Feſte abgereiſ't waren. Den Endpunct erfahren wir aus Joh. 12, 1 — 12. Nach Joh. 12, 1. kam Jeſus πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα nach Bethanien, d. i. da das Paſchafeſt am Abend des 14ten Niſan begann, am 8ten Niſan Abends. Dieſen Abend und den folgenden Tag blieb Jeſus in der Familie des Lazarus, bei welcher Gelegenheit das Joh. 12, 2 — 8. geſchilderte Gaſtmahl veranſtaltet wurde. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Joh. 12, 12.) alſo am 10ten Niſan d. i. da der 15. Niſan d. J. dem 7. April entſprach, am 2ten April zog Jeſus unter dem Jubelruf der Menge in Jeruſalem ein. Die hier gegebene chronologiſche Beſtimmung des Endpunctes wird

im folgenden Abschnitte, namentlich durch die Untersuchung über den Todestag Christi, noch weiter bestätigt werden. Im Ganzen verlaufen also während unseres Abschnitts beinahe 6 Monate.

Die Darstellung bei Matthäus und Marcus, deren große Ähnlichkeit jede Synopse nachweist, ist der Art, daß sie im Verhältniß zu Lucas arm zu nennen ist, indem sie zwar zu dem Texte des Lucas von 18, 15 an bis zu Ende eine überraschende Parallele bietet, Alles aber, was sich bei Lucas 9, 51 — 18, 14 findet, hier völlig übergangen hat. Jeder Unbefangene, der dies Phänomen beachtet, wird sich dasselbe zunächst so erklären wollen, daß Matthäus und Marcus die der letzten judäischen Reise voraufgehenden außergaliläischen Reisen Jesu nur nicht ausdrücklich beschrieben haben. Auf einen Widerspruch mit Lucas wird er um so weniger rathen, als die Übergehung eines längeren Zeitraums aus dem Leben Jesu von Seiten der Evangelisten durchaus nicht allein an unserer Stelle urkundlich documentirt ist.

Daß diese Erklärung des angezeigten Phänomens die richtige sei, bestätigt sich dann in schlagender Weise durch die Berücksichtigung des Johannesevangeliums. Wie Lucas vor der letzten judäischen Reise Jesu, wo die beiden andern Synoptiker eingreifen, noch mehrere andere Reisen hat, so auch Johannes. Ja Zahl und Zeit der Reisen entsprechen einander. Die Übereinstimmung ist aber um so frappanter, je freier und unabhängiger von einander die Darstellung der beiden Evangelisten sich bewegt. Suchen wir das Verhältniß des Johannes zu Lucas näher kennen zu lernen.

Johannes hat die Reisen, welche Jesus nach Judäa und Jerusalem während seiner öffentlichen Wirksamkeit machte, entsprechend der Tendenz seines Evangeliums besonders scharf hervorgehoben und die judäischen mit ihnen zusammenhängenden Aufenthalte Jesu ausführlicher dargestellt, weßhalb er mit Fug und Recht hier unser Leiter sein wird. Nach diesem Johannes nun reiste Jesus von der Zeit an, in der wir stehen, und vor seiner letzten verhängnißvollen Reise nach Jerusalem noch zweimal nach Judäa. Die erste Reise und der sich daran anschließende längere Aufenthalt Jesu in Judäa wird

Joh. 7, 10 — 10, 39. [1]) beschrieben. Von Judäa ging er damals nach Peräa Joh. 10, 40 — 42., an den Ort, wo Johannes zuerst taufte, d. i. nach dem peräischen Bethanien Joh. 1, 28. Dann ward er wieder zur Heilung des schwerkranken Lazarus nach dem judäischen (vgl. Joh. 11, 7. ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδ.), in der Nähe von Jerusalem gelegenen Bethanien abgerufen, welches Bethanien, um jede Verwechselung mit dem gleichnamigen peräischen Ort zu verhüten, ausdrücklich noch als das Dorf der Maria und Martha, wo Maria den Herrn gesalbt habe, Joh. 11, 1. und 2, vgl. Joh. 12, 2—8., bestimmt wird. Jesus folgte diesem Rufe nach Bethanien Joh. 11, 1—45., kam aber wegen der entschieden feindseligen Schritte des pharisäisch gesinnten Sanhedrin in Jerusalem Joh. 11, 46 — 53. damals nicht nach dieser Stadt, sondern zog sich nach Ephraim zurück Joh. 11, 54., einem Orte in Judäa [2]), 8 römische Meilen nördlich von Jerusalem in der

---

1) Wenn vor Joh. 10, 22. wahrscheinlich auch eine Wirksamkeit Jesu außerhalb Jerusalem anzunehmen ist, so ist dieselbe doch als judäische Wirksamkeit zu denken, vergl. Joh. 3, 22. Wäre sie eine außerjudäische gewesen, so würde Johannes das nach seiner Art ausdrücklich angezeigt haben. Vgl. Lücke, de Wette, Tholuck z. d. St. Jakobi a. a. O. S. 870 ff.

2) Die Notiz, daß Ephraim 8 röm. Meilen nördlich von Jerusalem lag, verdanken wir Eusebius in s. Onomastic. Die lateinische Übersetzung des Hieronymus giebt irrig 20 röm. Meilen an, vgl. Reland, Palaest. p. 490. 491. 765. Daß es südlicher lag als Bethel, welches nach Eusebius 12 röm. Meilen von Jerusalem entfernt war, erhellt auch aus Jos. de bell. Jud. 4, 9. 9. Hier wird eine Expedition des Vespasian beschrieben, auf welcher er zwei Toparchien eroberte, τήν τε Γοφνιτικὴν καὶ τὴν Ἀκραβατηνὴν καλουμένην, darauf (μεθ' ἃς) Βηθηλᾶ τε καὶ Ἐφραὶμ πολίχνια, οἷς φρουροὺς ἐγκαταστήσας μέχρις Ἱεροσολύμων ἐππάζετο. Wie theils aus den übrigen Örtlichkeiten, theils aus den Schlußworten des Josephus erhellt, so näherte sich Vespasian auf seinem Eroberungszuge immer mehr den Thoren Jerusalems: mithin muß Ephraim, die zuletzt erwähnte Stadt, dem zuletzt genannten Jerusalem am nächsten gelegen haben. Dies Ephraim gehörte zu den Zeiten Jesu zu Judäa, nicht, wie Mehrere behauptet haben, zu Samarien. Es ist dies schon im johanneischen Text angedeutet. Denn die χώρα, in wel-

Nähe der Wüste (Joh. 11, 54.) und nicht weit von der samaritanischen Gränze gelegen. Von Ephraim aus trat Jesus endlich seine letzte Reise an, welche uns in der größten Ausführlichkeit bei den Synoptikern erzählt wird. Mithin hat Johannes in unserm Abschnitte vor der letzten Reise Jesu zum Paschafest im Ganzen zwei Reisen Jesu nach Judäa, von denen aber die zweite ihn nur bis vor die Thore Jerusalems führte.

Wie steht es nun bei Lucas in dem entsprechenden Abschnitte Luc. 9, 51 — 19, 28.? Sehen wir auf die Parallelen bei Marcus und Matthäus, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieser Evangelist seine Darstellung der letzten Reise Jesu Luc. 17, 11. beginne. Und vorher hat auch er noch zwei Reisen Jesu nach Judäa, nicht mehr und nicht weniger, deren Beginn er stets ausdrücklich angezeigt hat Luc. 9, 51. und 13, 22. Wir müssen also behaupten, daß aus dem angezeigten Abschnitte Luc. 9, 51 — 13, 21. mit

---

cher nach Joh. 11, 54. Ephraim lag, wird in dem unmittelbar darauf folgenden V. 55. wieder erwähnt, und muß an beiden Stellen natürlich gleich erklärt werden. Letztere kann aber nicht Samarien, sondern nur die Landschaft von Judäa sein, weil die Samaritaner nicht zum Paschafest zogen. Diese Angabe des Evangelisten wird übrigens auch anderweitig bestätigt. Wir wissen, daß Bethel damals den Benjaminiten zugehörte, Esr. 2, 28. Neh. 7, 32. Jos. Ant. 13, 1. 3., wie es ursprünglich diesem Stamme zugefallen war, Jos. 18, 22., vgl. Winer u. d. A. Bethel; wie vielmehr wird also das noch südlichere Ephraim zu Judäa gehört haben! Ueberhaupt gehörten alle eben von uns aus Joseph. de bell. Jud. 4, 9. 9. erwähnten Ortschaften nach de bell. Jud. 3, 3. 5. damals zu Judäa. Als nördlichster jüdischer Ort wird an eben dieser Stelle sogar Ἀνουάθ genannt, welches von Sichem nach Eusebius nur 15 röm. Meilen entfernt war. Nun erklärt es sich auch, warum eins der nördlichen Thore Jerusalems zugleich Ephraims- und Benjamins-Thor, vgl. 2 Kön. 14, 13. mit Zach. 14, 10., heißen konnte; denn Ephraim gehörte zu Benjamin. Übrigens ist im A. T. auch 2 Chron. 13, 19. unser Ephraim gemeint, welches im Ktib hier עֶפְרוֹן, im Kri עֶפְרַיִן lautet. Damals ward es Jerobeam, dem abgöttischen König der Israeliten, mit den benachbarten Städten Bethel und Jeschana durch den siegreichen König Abia entrissen.

Joh. 7, 10 — 10, 42.; Luc. 13, 22 — 17, 10. mit Joh. 11, 1 — 54. und endlich Luc. 17, 11 — 19, 28. mit Joh. 11, 55 — 12, 11. zu paralleliſiren ſei. Für die Richtigkeit dieſer ſynoptiſchen Combination ſprechen noch mehrere andere Gründe, von denen ich aber nur die ſchlagendſten anzuführen denke.

Es wurde behauptet, daß Luc. 9, 51 — 13, 21. dem johanneiſchen Abſchnitte Joh. 7, 10 — 10, 42. parallel laufe, mithin die Abreiſe Jeſu Luc. 9, 51. der bei Joh. 7, 10 berichteten entſpreche. Johannes a. a. O. erzählt nun zwar nicht, auf welchem Wege Jeſus damals nach Jeruſalem gereiſt ſei; und wir können daraus, daß er nach dieſem Evangeliſten längere Zeit ſäumte, bevor er abreiſ'te, nur ſchließen, daß er den nächſten, wenn auch nicht gewöhnlichen [1]) Weg der von Galiläa aus zum Feſte ziehenden Juden durch Samarien werde eingeſchlagen haben. Daß Jeſus dies wirklich that, hat uns nun Lucas 9, 52. berichtet, obwohl er uns das uns bei Johannes überlieferte, ihn zu dieſer Reiſeroute allein oder doch mitbeſtimmende Motiv nicht zugleich überliefert hat. Die überaus ſchlechte Aufnahme, welche Jeſus nach Lucas damals bei ſeinem Eintritte in Samarien fand, erklärt ſich auch wohl am leichteſten, wenn die Bewohner des Orts, von dem er abgewieſen ward, vermuthen mußten, daß er nach Jeruſalem zum Feſte reiſ'te, und ihn alſo in Folge von religiöſem Fanatismus zurückwieſen. Denn ſonſt pflegte Jeſus in Samarien namentlich auch nach Lucas gute Aufnahme zu finden. Jeſus hatte nach Johannes für ſeine Sicherheit zu fürchten, und Lucas hat uns in dieſem Zuſammenhange ein Wort Jeſu aufbewahrt Luc. 9, 58., aus welchem ebenfalls ſeine große Beſorgniß hervorgeht. Bei Johannes

1) Gewöhnlich ſchlug man den weitern Weg durch Peräa ein, um nicht durch das zumal den Feſtreiſenden feindliche Land der Samariter zu ziehen. Daß Jeſus damals nicht auf dem gewöhnlichen Fußwege nach Jeruſalem gezogen ſei, geht auch aus den Worten Joh. 7, 10.: τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτήν, οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ hervor, wie Krabbe, Leben Jeſu S. 408., gut darthut.

wird Jesus ebenfalls in dieser Zeit zufolge Joh. 8, 48. von den orthodoxen jüdischen Gegnern Samariter genannt, was seinerseits auf eine von Jesu kurz vorher gezeigte Neigung oder Gemeinschaft mit diesem den Juden verhaßten Volke hinzudeuten scheint, vgl. auch aus unserm Abschnitte die Parabel Jesu vom barmherzigen Samariter Luc. 10, 30 — 37. Nach Luc. 10, 38 — 42. kam Jesus damals nach dem nahe bei Jerusalem gelegenen Bethanien, wo Maria und Martha waren, und es kann uns nun nicht mehr befremden, daß Jesus später und schon vor seiner Abreise zur Rettung des kranken Lazarus in dessen Familie so gut bekannt ist Joh. 11, 1 ff.

Wenn ferner behauptet werden mußte, daß der Abschnitt, worin einer zweiten Reise Jesu nach Judäa gedacht wird, oder Luc. 13, 22 — 17, 10. mit Joh. 11, 1 — 54. parallel stehe, so spricht dafür namentlich noch der Grund, daß das charakteristische Zeichen dieser Reise nach Johannes auch bei Lucas zutrifft. Denn auch nach Lucas kam Jesus, wie der Evangelist hier ausdrücklich andeutet, nicht nach Jerusalem. Zwar könnte es so scheinen wegen der Angabe Luc. 13, 22.: πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλήμ. Allein daß die Präposition hier bloß die Richtung und nicht das Ziel der Reise angebe (vielleicht ist der Ausdruck εἰς Ἱερουσαλήμ gewählt, in der bewußten Absicht, in dem Satze auch eine äußere Gleichförmigkeit mit den correspondirenden Parallelen Luc. 9, 51. und 17, 11. hervorzurufen), das ergiebt sich deutlich aus der gleich angereihten Erzählung Luc. 13, 31 — 35. Das Gespräch Jesu mit den Pharisäern, welches hier berichtet wird, fiel auf denselben Tag, da Jesus abreiste (Luc. 13, 31. ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ), und an einem Orte, der noch drei Tagereisen (δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, Luc. 13, 33.) von dem Ziele seiner Reise, wie aus Johannes hervorgeht, von Bethanien entfernt war. Damals nun oder beim Beginne der zweiten judäischen Reise sprach Jesus ausdrücklich die Absicht aus, Jerusalem erst am nächsten Paschafeste zu besuchen, indem er nach Luc. 13, 35 [1])

1) Die Stelle Luc. 13, 34. 35. kehrt Matth. 23, 37 — 39. wieder.

sagte: „Ihr (Bewohner Jerusalems) werdet mich nicht sehen, bis die Zeit kommt, wann Ihr sagt (es ist dies der Paschagruß an die Festreisenden zur Paschazeit): Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn.“ Er hat Wort gehalten. Als er dann wirklich zum nächsten Pascha in die Thore von Jerusalem einzog, riefen ihm die Juden jenen Festgruß zu, indem sie nur noch seine Messiaswürde hervorhoben: Gesegnet sei der König, sprachen sie, der da kommt im Namen des Herrn Luc. 19, 38 Parall. Ferner war Jesus nach Johannes in dem peräischen Bethanien oder doch in einem benachbarten Orte, Joh. 10, 40 — 42. vgl. Joh. 11, 6., als er nach Judäa aufbrach, und hierzu paßt wiederum, daß er nach Luc. 13, 33. einen Marsch von 3 Tagereisen zu machen hatte. Vielleicht wählte er auch in jener schönen Parabel von Lazarus und dem reichen Manne den Namen des Lazarus Luc. 16, 19 — 31., weil schon vor ihrer Ankunft der Tod des geliebten Lazarus die Gemüther bewegte Joh. 11, 11 — 16.

Endlich die Darstellung der letzten judäischen Reise Jesu bei Lucas, deren Beginn Luc. 17, 11. angezeigt wird. Um nach Jerusalem zu reisen, ging Jesus damals mitten durch Samarien und Galiläa, zuerst durch Samarien und dann durch Galiläa! Ist da nicht deutlich genug die Meinung ausgesprochen, daß Jesus sich an der Südgränze Samariens, wie Johannes ergänzend und bestätigend aussagt, in Ephraim aufgehalten habe? Von hieraus ging er mitten durch Samarien und Galiläa (und Peräa) nach Jerusalem, augenscheinlich in der Absicht, um, bevor er, wie er wußte, den Tod am Pascha leiden würde, noch die Örter und Personen zu sehen, in und an denen er seine erlösende Thätigkeit längere Zeit hindurch bezeugt hatte. Indem er so auf die gewöhnliche

---

Hier ist sie indeß nur ein unächter Zusatz aus Lucas, von der Hand eines alten Lesers, wie schon Credner Einleit. I. S. 67. 136. mit Berücksichtigung ihrer sprachlichen Beschaffenheit im Vergleich zu dem übrigen Matthäusevangelium geurtheilt hat. Abgesehen davon, giebt der Ausspruch an dieser Stelle auch keinen Sinn. Denn nach seinem letzten Einzuge in Jerusalem haben die Bewohner Jerusa-

Feststraße der Galiläer kam, durfte er auch um so weniger besorgen, daß er auf diesem letzten Festzuge, auf welchem er seine messianische Hoheit in Jerusalem wirklich offenbaren wollte, die Gemüther der dort versammelten Juden von vorn herein wider sich einnehmen werde.

Wir haben somit durch die gegenseitige Controle [1]) des Johannes und Lucas gesehen, daß die Berichte beider Evangelisten, obgleich völlig unabhängig von einander verfaßt, doch beide auf geschichtliche Glaubwürdigkeit Anspruch machen dürfen und sich nur in erfreulicher Weise einander ergänzen. Was aber speciell den Lucas anlangt, so sehen wir, daß er auch in unserm Abschnitte chronologisch geschrieben hat, was bei seiner ausdrücklichen Erklärung, καθεξῆς zu schreiben Luc. 1, 3., auch von vorn herein zu erwarten war.

Wenn wir von hier aus auf dieses von Lucas abgelegte Selbstzeugniß über Art und Ordnung seiner Geschichtschreibung zurückblicken, so erscheint es schwer begreiflich, wie selbst Vertheidiger des Lucas eine unchronologische Anordnung unsers Abschnitts behaupten konnten. Denn indirect klagten sie ihn eben damit der Unfähigkeit an, daß er einen, wie er selber angiebt, leitenden Grundgedanken seiner Schrift, welcher zudem Nichts weniger als eine besonders ausgebildete Denkkraft voraussetzt, nämlich den Gedanken der chronologischen Anordnung, nicht habe realisiren können. Wenn wir indeß von der Verlegenheit der Apologeten ganz absehen, welche nicht selten vielleicht einen nicht geringen Antheil an dieser Behauptung hatte, so scheint sich letztere namentlich aus folgenden [2]) Grün-

lems nie wieder zu Jesu gesagt: Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn.

1) Hierdurch sind sämmtliche Einwürfe beseitigt, welche Strauß II. S. 276 ff. gegen die Evangelienharmonie an unserer Stelle macht. Es wäre doch ein bischen gar zu merkwürdig, da Johannes und Lucas nicht bloß in den genannten drei Reisen, sondern auch in den charakteristischen Einzelnheiten derselben übereinstimmen, wenn man dieß bloß für ein Spiel des Zufalls halten wollte.

2) Diese und ähnliche Gründe haben Schleiermacher, über die Schriften des Lucas Th. 1., auf die Hypothese gebracht, daß Lucas hier einen Reisebericht, in welchem die beiden letzten Reisen Jesu

den, die allerdings einen gewiſſen Schein haben, entwickelt zu haben.

Gleich irreleitend war die gewöhnliche (de Wette, Meyer, Olshauſen, Kühnöl u. A.) Erklärung der Worte Luc. 9, 51.: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ κ. τ. λ. „es geſchah, als die Tage ſeiner Aufnahme (in den Himmel) voll wurden.“ Denn dann könnte mit dieſen Worten allerdings kaum etwas Anderes als die Schilderung der letzten Reiſe Jeſu eingeführt ſein, deren End-Reſultat eben ſeine Himmelfahrt war. Aber bei dieſer Erklärung müßte nicht nur dem Lucas ein grober chronologiſcher Verſtoß zugeſchrieben werden, denn hier begann nicht die letzte, ſondern, wie wir geſehen haben, die drittletzte Reiſe Jeſu nach Judäa, ſondern die Worte, für ſich genommen, können gar nicht bedeuten, was ſie bedeuten ſollen. Denn erſtens ἀνάληψις αὐτοῦ, Aufnahme Jeſu, iſt weder an ſich noch namentlich in dieſem Zuſammenhange gleichbedeutend mit der Aufnahme Jeſu in den Himmel, es fehlt ja grade das charakteriſtiſche Merkmal zu dem Begriff Himmelfahrt, εἰς τὸν οὐρανόν; und wer könnte an unſerer Stelle des Zuſammenhangs wegen von vorn herein die Himmelfahrt erwarten! Wenn man ſich aber auf den Sprachgebrauch von ἀναλαμβάνεσθαι Apſtg. 1, 2. 11. 22. 1 Tim. 3, 16. (das Subſtantiv kommt im N. T. nicht vor) berufen hat, ſo iſt das ganz ohne Grund geſchehen. Denn entweder iſt der Zuſatz εἰς τὸν οὐρανόν, Apſtg. 1, 11. vgl. Marc. 16, 19., oder ein entſprechender, Apſtg. 1, 22. ἀφ' ἡμῶν „aus unſerer Mitte weg, von der Erde weg“ und 1 Tim. 3, 16. ἐν δόξῃ, hinzugefügt — an dieſen Stellen entſcheidet überdies ſchon der Zuſammenhang über den Sinn des ἀναλαμβ. — oder wo dasſelbe allein ſteht Apſtg. 1, 2., iſt es einerſeits wieder durch den unmittelbarſten Zuſammenhang und andrerſeits durch das

zum Enkänienfeſt (?) und letzten Paſcha zuſammengemiſcht ſeien, zum Theil ohne die rechte Sachkenntniß eingeſchaltet habe. Im Weſentlichen ſind dieſer Hypotheſe Neander, Olshauſen u. A. beigetreten. Beſonders ſtark ſpricht ſich de Wette zu Luc. 9, 51. gegen dieſelbe aus.

Vorhergehende, auf das der Leser ausdrücklich verwiesen, und in dem es für ein ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν erklärt wird, Apst. 1, 1. 2. vgl. Luc. 24, 51., und, durch das gleich Nachfolgende, Apstg. 1, 11. vgl. V. 9 u. 10., als ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν bestimmt. Ähnlich 2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. Zweitens, wenn auch ἀνάληψις αὐτοῦ an sich die Himmelfahrt Jesu bezeichnen könnte, so doch hier nicht, weil es mit dem Plural τὰς ἡμέρας verbunden ist. Denn nach keinem Evangelisten, und namentlich nicht nach Lucas, ist Jesus an mehreren Tagen gen Himmel gefahren, sondern nur an einem Tage, dem letzten seines irdischen Aufenthalts: weßhalb Lucas auch nirgends von Tagen der Himmelfahrt Jesu spricht und sprechen konnte, sondern nur von einer ἡμέρᾳ, ᾗ ἀνελήφθη, Apstg. 1, 2 u. 22. Aus demselben Grunde sagt Lucas z. B. auch und mußte er sagen Apstg. 2, 1. ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν (Singul., nicht τὰς ἡμέρας) τῆς πεντηκοστῆς; denn der 50ste Tag (nach dem ersten Paschatage) oder das Pfingstfest wurde nur an einem Tage gefeiert. — Der wahre Sinn von Luc. 9, 51. ergiebt sich sofort, wenn man die Worte nur durchaus getreu wiedergiebt. „Es geschah aber, als die Tage seiner Aufnahme voll wurden," das heißt natürlich: als die Tage voll wurden oder zu Ende gingen, da seine Person noch auf der Erde oder einem bestimmten Theil der Erde und von Menschen aufgenommen werden konnte. Über die Aufnahme Jesu von Seiten der Menschen ist auch im Vorhergehenden Luc. 9, 48. (ἐμὲ δέχεται) und Nachfolgenden Luc. 9, 53. (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν) nur die Rede. Lucas will entweder sagen: Am Abend seines Lebens, am Ende einer längern Wirksamkeit, in Folge deren er hoffen durfte, sich in den Herzen seiner Mitmenschen eine gute Stätte bereitet zu haben, mußte es sich noch ereignen, daß Jesus von den Bewohnern eines samaritischen Fleckens nicht aufgenommen wurde (οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν). Oder: als die Tage zu Ende gingen, in denen er Aufnahme fand, (aus dem Zusammenhange versteht sich, in Galiläa), reiste er nach Jerusalem, um dort zu wirken. Die zuletzt gegebene Auslegung halte ich für richtig. Daß ihm damals die Em-

pfänglichkeit der Galiläer weniger entgegen kam als früher, hat Lucas gleich darauf angedeutet Luc. 10, 13—15. vgl. 9, 58., und auch in den Parallelen bei Johannes 6, 66. 7, 3. wird die Abnahme seiner dortigen Schüler berichtet.

Man nahm ferner wahr, daß in unserm Abschnitte bei Lucas manche (Rede-) Stücke vorkommen, welche Matthäus an einer andern Stelle hat. Wie nun dieser nicht chronologisch geschrieben hatte, so sollte es auch Lucas, zumal in unserm Abschnitte, nicht gethan haben. Aber wie durfte man so schließen, da einerseits ein solcher Schluß durch ein ausdrückliches Zeugniß des Verfassers widerlegt wurde, und andrerseits das zu erklärende Phänomen durch die in der jüngsten Zeit allgemeiner anerkannte Einsicht in die nicht durchaus chronologische Natur des Matthäusevangeliums befriedigend erklärt werden konnte, auch der chronologisch schreibende Marcus für die chronologische Art des Lucasevangeliums gegenüber dem Matthäusevangelium Gewähr leistete!

Endlich bemerkte man, daß Lucas selber in unserm Abschnitte auffallend wenige chronologische und topographische Angaben habe, dagegen desto häufiger die bloß (äußerlich) anreihenden Formeln ἔλεγε δέ, εἶπε δέ u. s. w. Indeß hat er doch die Anfänge seiner drei judäischen Reisen scharf genug ausgezeichnet, Luc. 9, 51. 13, 22. 17, 11., und indem er die mitzutheilenden Dinge an den geeigneten Orten einschaltete, auch ihre Stelle im Leben Jesu im Allgemeinen angezeigt. Wenn er aber nur wenig specielle zeitliche und örtliche Angaben hinzufügte, so hat man das daraus zu erklären, daß er abgesehen von der Aussonderung und Aussendung der Siebenzig [1]) Luc.

1) Die Zeit der Aussonderung der Siebenzig ist bezeichnet durch μετὰ ταῦτα Luc. 10, 1., sie fiel also zufolge des Zusammenhangs gleich nach dem Beginn der drittletzten judäischen Reise Jesu, nach Johannes unmittelbar vor oder während des Hüttenfestes. Der Ort ist das samaritanische Gebiet Luc. 9, 51—53., und hier sandte er sie in jede Stadt und jeden Ort vorauf, wohin er selber zu gehen im Begriff stand, Luc. 10, 1. vgl. 10, 17. Zeit, Ort und Zahl der Jünger sind nicht ohne Bedeutung. Von der Zahl ist dies ziemlich allgemein anerkannt. Wie die 12 Apostel die Sendboten an

10, 1—17., wo aber Zeit und Ort angedeutet sind, sonst nur Redeelemente berichtet, und daß ein Berichterstatter von diesen,

---

die 12 Stämme Israels waren, also die Bestimmung des Evangeliums zunächst für Israel repräsentirten, so bezeugten die 70 Jünger die Bestimmung des Evangeliums für die heidnischen Völker, welche von den Juden damals in der Siebzigzahl zusammengefaßt wurden: weßhalb z. B. die Bibel der Hellenisten, schon nach Josephus, von den Siebzigern gedollmetscht sein soll. Wenn die Zwölf ursprünglich den Auftrag hatten Matth. 10, 5. 6. „Gehet nicht auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte', sondern gehet zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel", so war der Ort, wo die Siebzig zuerst ausgesandt wurden, eben das Samarien, wohin die Zwölf nicht gehen sollten. Sie stehen also umgekehrt in ursprünglicher Beziehung zur Heidenwelt, zu der von den Juden auch die Samariter, vgl. Matth. a. a. O. und Joh. 4, 9. 22., um die Zeit Jesu gerechnet wurden. Der Zeit nach wurden die Siebzig später ausgesandt als die Zwölf, diese in der Zeit des Pascha, jene in der Zeit des darauf folgenden Hüttenfestes. Damit bezeugte Christus durch die That, daß er zuerst Sendboten wollte an das Volk Israel und dann an die heidnischen Völker. So hatte es im Großen und Ganzen der Herr selber gemacht, indem er sich zuerst an das Volk Israel wandte, an die Judäer und Galiläer, und erst am Abend seines Lebens und seiner Wirksamkeit an die Samaritaner. Nur seinem Beispiele u. seiner Weisung folgten später die Apostel in Jerusalem, folgte auch Paulus, wenn er im Briefe an die Römer 1, 10. lehrte: „Zuerst den Juden und dann den Griechen", und wenn seine Missionspraxis nach der Apostelgeschichte darin bestand, daß er in den heidnischen Städten zuerst den Juden in der Synagoge das Evangelium predigte, und erst, nachdem er hier keinen Eingang gefunden hatte, den Heiden. Denn weder über diesen Grundsatz noch darüber, daß das Evangelium an alle Völker der Erde zu bringen sei, ist je ein Zweifel unter den Aposteln gewesen. Die apostolischen Bedenken betrafen nur die Frage, unter welchen Bedingungen, ob, und zwar schon damals, mit oder ohne Beibehaltung des jüdischen Ritualgesetzes das Evangelium an die Heiden gebracht werden solle oder nicht. Über die erstern Puncte waren sie theils durch das A. T. theils durch die Worte und das Beispiel Jesu hinreichend belehrt, und namentlich auch durch die Aussonderung und Aussendung der 70 Jünger in dem dem heidnischen Gebiete fast gleichgeachteten Samarien.

An der inneren Beziehung der Auswahl und Aussendung der

je mehr selbige ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach als mit einem gewissen Inhalt versehene Reden von Gewicht waren, um so weniger ihre räumlich zeitlichen Verhältnisse mit zu überliefern hatte, vgl. S. 314. Immer hat er aber und auch in unserm Abschnitt sein Versprechen, chronologisch oder καθεξῆς zu schreiben, gelöst. Denn chronologisch schreiben in diesem Sinn und die Darstellung überall mit besondern chronologischen Merkzeichen versehen, sind, wie sich von selber versteht, zwei ganz verschiedene Dinge. Und Letzteres kann man aus besondern Gründen unterlassen, während man doch Ersterm getreu bleibt.

Was nun Lucas unterlassen hat, kann hier zum Theil mit Hülfe der johanneischen Parallele ergänzt werden. Die drittletzte judäische Reise Jesu sammt dem sich anschließenden Wirkungskreise Jesu hat ihre Darstellung Joh. 7, 10 — 10, 42. gefunden; bei Lucas steht die Parallele 9, 51 — 13, 21. Jesus reiste aus Galiläa in der Zeit des Hüttenfestes Joh. 7, 2. (15ten Tischri = 12ten October) später als seine Brüder Joh. 7, 10. und zwar so ab, daß er durch Samarien reisend und hier die

---

Siebzig zu der der Zwölfe, welche in der vorstehenden Erörterung wiederholentlich vorausgesetzt ist, kann schwerlich gezweifelt werden, da sie nicht nur an sich zu Tage liegt, sondern auch Luc. 10, 1. (καὶ ἑτέρους) vgl. Meyer z. d. St., ausdrücklich angedeutet wird. Die Geschichtlichkeit der Aussendung der 70 aber kann nach den erörterten innern Bezügen ihres Berufs zu Zeit, Ort und Zahl der Auswahl und ausgewählten Individuen so wenig in Frage gestellt werden, daß man kühn sagen darf, daß die Wirkungsweise Christi auf der einen und die Missionspraxis der ersten Kirche und ihrer Träger, der Apostel, wie sie uns überliefert wird, auf der andern Seite fast mit Nothwendigkeit neben der Berufung der Zwölfe eine Handlung wie die Berufung der Siebzig von Seiten Christi vorausgesetzt. Das einzige Bedenken, welches noch vorgebracht werden kann und oft vorgebracht ist, ihre Übergehung in dem Evangelium des Matthäus und Marcus, wird entfernt durch das Resultat der chronologischen Untersuchung, daß diese Evangelisten jenen Zeitraum überhaupt nicht geschildert haben. Denn Johannes, der den Zeitraum freilich schildert, hat neben manchem Andern sogar die Aussonderung der Zwölfe, obwohl er sie recht gut kennt, nach dem Plane seines Evangeliums mit Stillschweigen übergangen.

Siebzig aussendend in der Mitte des Festes (15ten October vgl. oben S. 309.) Joh. 7, 14. bereits im Tempel zu Jerusalem lehren konnte. An diesem Tage, dem Sabbat, der ins Fest fiel, scheint geschehen zu sein, was Joh. 7, 14 — 36., und am letzten großen Tage des Festes, dem 22sten Tischri (19ten October), der wieder besonders heilig war (er wurde mit dem ersten Festtage 3 Mos. 23, 35. 36. als Sabbat betrachtet) und hier deßwegen μεγάλη genannt wird, geschah, was Joh. 7, 37 — 53. berichtet wird. Joh. 9, 14. wird wieder ein Sabbat erwähnt, an welchem Jesus den Blindgebornen heilte, Joh. 9, 1 — 12.

An diesem Sabbate geschah Alles, was Joh. 8, 1. 2.[1]) 8, 12 — 10, 21. berichtet wird, wie aus dem Zusammenhang des johanneischen Textes erhellt; man vgl. Joh. 8, 30. (ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος), 9, 1. (παράγων und dazu 8, 59.), 9, 13., 10, 1. (ὑμῖν sind hier dieselben, welche 9, 41. mit ὑμῶν angeredet werden), 10, 21.[2]). Jener Sabbat wird der erste Sabbat nach dem Hüttenfest, im Jahre 782 u. c. also der 25ste Tischri oder 22ste October gewesen sein; damals hielten sich noch viele Festreisende in Jerusalem auf, und bald darauf und nach Joh. 10, 21., scheint Jesus, da seinen Anhängern (Joh. 9, 22.) wie seiner Person (Joh. 8, 59.) Ge-

1) Ich theile das Resultat der Kritik, daß die Section von der Ehebrecherin Joh. 8, 3 — 11. ein unjohanneischer Zusatz ist; vergl. meine Schrift, de Christiano capitis poenae vel admittendae vel repudiandae fundamento p. 26 sqq. Doch halte ich Joh. 7, 53 — 8, 2. für ächt, schon deßhalb, weil sonst das αὐτοῖς Joh. 8, 12. Nichts hätte, worauf es sich beziehen könnte. Ähnlich viele codd., welche jene Perikope sonst als unächt oder verdächtig bezeichnen; s. die Ausgabe des N. T. von Schulz und die ausführliche Darlegung von Lücke zu d. St.

2) Gegen diese ausdrücklichen Aussagen des Textes scheinen die Einwendungen von Jakobi a. a. O. S. 870 ff., der eine längere Zeit für jene Reden Jesu bedingen will, unerheblich zu sein. Namentlich möchte der Grund, daß für jene kurze Zeit zu viel Reden Jesu berichtet seien, von Johannes selber da, wo er die letzte Nacht, welche Jesus unter seinen Jüngern verweilte, beschreibt, thatsächlich widerlegt sein.

ſahr drohte, ſich wie früher einmal bald nach dem Paſcha (Joh. 3, 22.) aufs jüdäiſche Land zurückgezogen zu haben, vgl. S. 318. Doch am nächſten Enkänienfeſte, welches ſeit den Zeiten der Makkabäer (1 Makk. 4, 56 ff.) 8 Tage lang vom 25ſten Kislev an gefeiert wurde, fand er ſich wieder in Jeruſalem Joh. 10, 22. ein, um wieder verfolgt Joh. 10, 39. alsbald nach dem peräiſchen Bethanien zu gehen, Joh. 10, 40. vgl. 1, 28. Wie lange er ſich damals in Peräa aufgehalten habe, iſt von Johannes nicht genauer berichtet. Doch kann es nicht ganz kurze Zeit geweſen ſein, da nach Joh. 10, 42. dort Viele (πολλοί) an ihn gläubig geworden ſein ſollen; vgl. Jakobi a. a. O. S. 881.

Joh. 11, 1—54. vgl. Luc. 13, 22—17, 10. behandelt dann die zweitletzte jüdäiſche Reiſe Jeſu mit ihrem Abſchluſſe, dem Aufenthalte Jeſu in Ephraim an der ſüdlichen Gränze Samariens. Anfangspunct der Reiſe und Dauer des Aufenthalts in Ephraim wiſſen wir nicht genau, nur das wiſſen wir, daß Jeſus wegen der Feindſeligkeit des phariſäiſch geſinnten Sanhedrin Joh. 11, 47—53. ſich ſehr kurze Zeit in dem unweit Jeruſalem gelegenen Bethanien verweilte, und länger in Ephraim, aber doch höchſtens 1 bis 1½ Monate. Denn der 15te Niſan im Jahre 783 fiel auf den 7ten April, und ſchon einige Zeit vor demſelben muß Jeſus ſeine letzte jüdäiſche Reiſe angetreten haben, in Folge deren er auf einem längern Umwege (mitten durch Samarien, Galiläa und Peräa) von Ephraim aus 6 Tage vor dem Paſcha Joh. 12, 1. in Bethanien anlangte.

Schließlich wollen wir noch die Harmonie der ſynoptiſchen Berichterſtattung über die letzte Reiſe Jeſu unterſuchen, Luc. 17, 11—19, 28. Marc. 10, 1—52. Matth. 19, 1—20, 34. Wir legen zunächſt wieder das urkundliche Verhältniß in einer tabellariſchen Überſicht vor.

| Nummer. | Lucas. | Marcus. | Matthäus. | Zeit. | Ort. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 a. | 17, 11–18, 14. | — | — | ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτ. εἰς Ἱερουσαλήμ. | διήρχετο διὰ μέσ. Σαμαρ. καὶ Γαλιλ. |
| b. | — | 10, 1–12. | 19, 1–12. | μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδ. | διὰ τ. πέραν τοῦ Ἰορδάνου. |
| 2. | 18, 15–17. | 10, 13–16. | 19, 13–15. | Matth. τότε. | |
| 3 a. | 18, 18–30. | 10, 17–31. | 19, 16–19, 30. | Marc. ἐκπορευομ. αὐτοῦ εἰς ὁδόν. | |
| b. | — | — | 20, 1–16. | | |
| 4. | 18, 31–34. | 10, 32–34. | 20, 17–19. | Marc. ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱερουσαλήμ. Matth. ἀναβ. ὁ Ἰησ. εἰς Ἱερουσαλ. | |
| 5. | — | 10, 35–45. | 20, 20–28. | Matth. τότε. | |
| 6 a. | 18, 35–43. | 10, 46–52. | 20, 29–34. | | Luc. ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτ. εἰς Ἰεριχώ. Marc. u. Matth. ἐκπορευομ. αὐτ. ἀπὸ Ἰεριχώ. |
| b. | 19, 1–10. | — | — | — | καὶ εἰσελθ. διήρχ. τὴν Ἰεριχώ. |
| 7. | 19, 11–28. | — | (25, 14–30.) | — | Luc. διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλήμ. |

Sehen wir davon ab, daß Matthäus einige Reden an einem chronologisch nicht richtigen Orte hat, vgl. Nr. 7. und Einzelnes unter Nr. 1 a., wovon die Gründe in der uns bereits bekannten allgemeinen Beschaffenheit dieses Evangeliums liegen: so ist bei der großen Übereinstimmung der synoptischen Anordnung nur noch zu sprechen über die localen Angaben unter Nr. 1 u. 6 a.

Hat uns Lucas 17, 11. unter Nr. 1. geſagt, daß Jeſus, um nach Jeruſalem zu gelangen, mitten durch Samarien u. Galiläa gereiſ't ſei, ſo werden wir ſelber ſchon weiter ſchließen, daß er nicht durch Samaria zurück, vgl. S. 322., ſondern durch Peräa nach Judäa gereiſ't ſei, und werden darin beſtärkt werden, wenn er nach Lucas 19, 1. ſpäter nach Jericho kommt. Nun, was wir aus Lucas ſo ſchließen, iſt bei den andern Synoptikern ausdrücklich geſagt: Jeſus reiſ't nach Marc. 10, 1. und Matth. 19, 1. von Galiläa wirklich durch Peräa nach Judäa. Ein eigentlicher Widerſpruch, der freilich ſehr unbedeutend wäre, ſcheint dagegen unter Nr. 6 a. anerkannt werden zu müſſen, wenn dem Anſchein nach dieſelbe Blindenheilung von Lucas jenſeits und von Marcus dieſſeits Jericho geſetzt wird. Wenn man zur Glaubwürdigkeit der Evangelien indeß kein zu geringes Vertrauen mitbringt, ſo wird man dieſen Widerſpruch ſo auflöſen können, daß man zwei Blindenheilungen annimmt, eine jenſeits und eine andere dieſſeits Jericho, um ſo mehr als keiner von beiden Evangeliſten verpflichtet war, alle Heilungen der Art zu erzählen, jeder von ihnen aber nach dem bei ihm herrſchenden Zuſammenhange ein Intereſſe hatte, grade die von ihm berichtete Blindenheilung mitzutheilen. Denn Marcus war es überhaupt nur um die Wunderhandlung in der Nähe von Jeruſalem zu thun, Marc. 10, 52. 11, 1. Lucas aber mußte wegen der Erzählung vom Zachäus, die er allein hat Luc. 19, 1—10., zeigen, daß Jeſus ſchon vor Jericho viel Aufſehen im Volke gemacht habe (Luc. 18, 43. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ, bei Lucas allein), um zu erklären, wie er unter Andern auch den Zachäus zur Schau ſeines Einzuges herbeilocken konnte. Daß dieſe Ausgleichung mehr als eitle Combination ſei, möchte durch Matthäus faſt entſchieden werden, da dieſer wirklich zwei Blindenheilungen hat, Matth. 20, 30., wenn er ſie auch nach ſeiner zuſammenfaſſenden Art ganz an demſelben Ort geſchehen läßt.

## Fünfter Abschnitt.

# Von dem letzten königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu seinem Tode und seiner Grablegung. Die Leidenswoche.

Für den angegebenen Zeitraum von sechs oder, wenn wir von der Ankunft Jesu in Bethanien rechnen, sieben Tagen findet sich der Text Luc. 19, 29 — 23, 55. Marc. 11, 1 — 15, 47. Matth. 21, 1 — 27, 61. Joh. 12, 12 — 19, 42.

Wir dürfen wegen des besondern Gewichtes, welches das christliche Bewußtsein und die evangelische Verkündigung stets auf das Leiden und Sterben Christi gelegt hat, erwarten, daß dieser Abschnitt von unsern Evangelisten mit besonderer Sorgfalt wird behandelt sein. Dennoch soll auch hier der Widerstreit zwischen ihnen, der dann freilich ein, zumal chronologisch sehr folgenreicher sein würde, anerkannt werden müssen. Namentlich werden über den Mittelpunct desselben, den Todestag Christi, von den Auslegern die verschiedensten Ansichten gehegt. Wir werden darum wohl thun, wenn wir erst über diesen Hauptpunct ins Reine zu kommen suchen, um darnach die übrigen Puncte zu ordnen und zu beurtheilen.

### I. Todestag Christi.

Wir unterscheiden drei Fragen: 1) An welchem Wochentage ward Jesus gekreuzigt? 2) Ist er am Tage nach oder vor dem Abend, da das gesetzmäßige Paschamahl gegessen wurde, am 15ten oder 14ten Nisan gekreuzigt, hat er also sein Abendmahl, die coena domini, bei Gelegenheit des Paschamahls eingesetzt oder nicht? 3) In welchem Jahre und an welchem Datum des julianischen Kalenders ist Christus gestorben? Die Trennung dieser Fragen wird um so nöthiger

ſchehen, gerade umgekehrt bloß die oben aufgeſtellte Anſicht für philologiſch geſichert halten dürfen. Denn es leidet andrerſeits keinen Zweifel, daß παρασκευή, ohne den Zuſatz τοῦ σαββάτου, bei den griechiſch ſich ausdrückenden Juden eine gewöhnliche Bezeichnung unſers Freitags war; vgl. Luc. 23, 54. Marc. 15, 42. Matth. 27, 62. Joh. 19, 31. 42., ferner Jos. Ant. 16, 6. 2. [1]) (ſelbſt in einem kaiſerlichen Decrete) und zu Marc. 15, 42. die für Namen und Bedeutung der jüdiſchen Feſte wichtige Stelle Judith 8, 6. Auch bei den Kirchenſcribenten wurde παρασκευή ganz gewöhnlich für unſern Freitag geſetzt, ſ. Suicer. unter παρασκ. Die urſprüngliche Bedeutung des Worts trat bei ſeinem häufigen Gebrauch im Bewußtſein der Redenden natürlich eben ſo zurück, wie bei uns z. B. Niemand mehr bei dem Gebrauch des Ausdrucks Sonntag an deſſen Etymologie „Tag der Sonne" denkt, und doch kann man die Formel παρασκ. τ. πάσχα nur dann concis oder undeutlich finden, wenn man dabei an unſer deutſches Rüſttag, welches für uns kein unmittelbares Synonymon von Freitag iſt, denkt. Oder warum hätte Johannes nicht eben ſo gut von einer παρασκευὴ τ. πάσχα [2]), einem Freitag der Paſchafeſtzeit reden können, wie Ignatius epist. ad Philipp. c. 13. eines Sabbats der Paſchafeſtzeit (σάββατον τοῦ πάσχ.), der Kirchenhiſtoriker Sokrates hist. eccl. 5, 22. eines Sabbats der Feſtzeit (σάββατ. τῆς ἑορτῆς), Hippolytus in ſeiner Oſtertafel der chriſtlichen Oſterſonntage (αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα κατ' ἔτος) u. ſ. w. Erwähnung [3]) thun! De Wette giebt auch die von uns

---

rend er nach den Synoptikern, ſ. unten, mit den Juden das Paſchamahl aß und am darauf folgenden Tage oder 15ten Niſan hingerichtet wurde.

1) ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐννάτης. Bei Jos. Ant. 3, 10. 7. heißt der Freitag auch ἡ πρὸ τοῦ σαββάτου, d. i. προσάββατον.

2) Der Gebrauch von πάσχα im Sinne der ganzen, ſiebentägigen Paſchazeit iſt ächt johanneiſch, Joh. 2, 13. 23. 6, 4. 11, 55. 12, 1. (?) 13, 1. vgl. S. 255.

3) Der Name παρασκευή „Rüſtung, Zubereitung" = Freitag ſcheint

geltend gemachten philologischen Instanzen gegen seine Erklärung „Rüsttag auf das Pascha" zu; nur glaubt er auf den talmudischen Sprachgebrauch zur Rechtfertigung seiner Auffassung von παρασκ. provociren zu dürfen. Er bemerkt: „παρασκ. entspricht (?) dem hebr. עֶרֶב, und sowie עֶרֶב הַפֶּסַח der Vorabend des Paschas ist, so παρασκ. τ. πάσχ. der Rüsttag des P." Daß עֶרֶב הַפֶּסַח „Abend des Pascha" den 14ten Nisan bezeichnet, ist freilich wahr und deutlich. Doch dürfte die angezogene Schlußfolgerung irrig sein, weil ihre Prämisse, der Satz, daß παρασκ. dem hebr. עֶרֶב entspreche, falsch ist. Denn wie wäre es denkbar, daß das bloße עֶרֶב (Abend) eben so wie παρασκευή den Freitag bezeichnen könnte! Letzterem entspricht vielmehr das talmudische ערבותא, vgl. S. 336. Note 3. und von diesem wäre ein Beispiel beizubringen

---

mit Bezug auf 2 Mose 16, 5. und zwar auf das dort stehende הָכִינוּ gebildet zu sein, einer, wenn man das Folgende V. 22 ff. hinzunimmt, Grundstelle des Gesetzes, welche über die besondere Art des sechsten Wochentages handelt. Er bezeichnet also den Tag, an welchem die Speisen auf den folgenden Sabbat, um dessen Sabbatruhe nicht zu stören, zubereitet werden sollten (2 Mos. 16, 5. 23.), was allerdings für den sechsten Wochentag charakteristisch ist. Auch der entsprechende talmudische Ausdruck für Freitag ערבותא, d. i. Tag, wo der ערוב gemacht wurde, (vgl. darüber den tract. ערובים) ist mit Bezug auf diese Grundstelle 2 Mos. 16, 29. gebildet. Παρασκευή „Zubereitung", gleich „Tag der Zubereitung", ist eben so zu erklären, wie wenn פֶּסַח, ὑπέρβασις, Verschonung für Fest der Verschonung oder für Lamm der Verschonung, in dessen Schlachtung und Genuß eben die Paschafeier culminirte, gesetzt wird, oder wenn τὰ ἄζυμα „das Ungesäuerte" auch für das Fest der ungesäuerten Brote steht u. s. w. Wenn die oben angegebene Bedeutung von παρασκευή als richtig anerkannt wird, so erhellt sogar a priori, daß παρασκ. für keinen Vorfesttag gesetzt werden konnte: was auch deßwegen von vorn herein unwahrscheinlich ist, weil die Art des sechsten Wochentags sich von der des Vorfesttags in wesentlichen Stücken unterschied. So hat jener Wochentag auch Judith 8, 6. den besondern Namen des προσάββατον, welcher nach Marc. 15, 42. unserm παρασκευή entspricht, erhalten. Dagegen würde der Name des Vorfesttags, analogisch gebildet, προοόρτιος oder προόρτος lauten, wie ihn Philo auch wirklich nennt.

geweſen. Wir müſſen daher ſchließen, daß auch das johanneiſche παρασκ. τ. πάσχ. an ſich und aus philologiſchen Gründen den ins Paſcha fallenden Freitag als Todestag Jeſu bezeichne, daß aber diejenigen Ausleger, welche den Rüſttag auf das Paſcha verſtehen, wie auch de Wette gleich darauf andeutet, ſich nur noch auf andere Ausſagen des johanneiſchen Textes, nach welchen der Todestag Jeſu der Tag vor dem Paſcha geweſen ſein ſoll, berufen können. Dieſen Gegengrund werden wir weiter unten beleuchten.

Merkwürdig, daß einige Exegeten dennoch ſelbſt den Wochentag des Todes Chriſti anders beſtimmt haben. In der neuern Zeit gehört zu ihnen namentlich Schneckenburger in ſeinen ſchätzbaren Beiträgen zur Einleit. ins N. T., in der Abhandlung: Chronologie der Leidenswoche S. 1 — 15. Er meint, Chriſtus ſei am 15ten Niſan, einem Mittwoch, gekreuzigt, habe dann 3 Tage, 16ten bis 18ten Niſan im Grabe geruht, um am 4ten (?) Tage, dem 19ten Niſan, einem Sonntage, aufzuerſtehen. Abgeſehen davon, daß die Synoptiker bei dieſer chronologiſchen Anordnung verhältnißmäßig ſchlecht wegkommen, ſo beſteht ihr Grundfehler darin, daß die johanneiſche παρασκευή von dem 16ten Niſan oder dem Garbenfeſt gedeutet wird. Für dieſen Sprachgebrauch werden S. 6. zwei Beweisſtellen angeführt, aus Philo de septenar. et fest. §. 21.[1]) und aus Origen. contr. Celsum 8, 22[2]). Allein ſelbſt wenn wir die johanneiſche Ausdrucksweiſe[3]) gar nicht berückſichtigen, dürften jene Stellen Nichts beweiſen. Denn was den Philo a. a. O. anlangt, ſo wird vorausgeſetzt, daß ſein προέορτος

---

1) Ed. Mangey tom. 2. p. 294. *Τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ ὁράγματι πανήγυρις* (das Garbenfeſt) *προέορτός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται.*

2) *Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν πυραμικῶν ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ πάσχα ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα κ. τ. λ.*

3) Vgl. ſchon Joh. Albrecht Bengel, Beweis, daß Chriſtus an keinem Mittwoch, ſondern am Freitag geſtorben ſei. 1746.

mit παρασκευή gleichbedeutend [1]) sei, woran wir nach dem Obigen wohl nicht ohne Grund zweifeln dürfen. Doch diese Prämisse selbst zugegeben, so hätte Johannes dann von einer παρασκευὴ τῆς πεντηκοστῆς, nicht, wie er thut, von einer παρασκ. τ. πάσχα oder einer παρασκ. schlechthin, reden müssen. Die Behauptung aber, daß Origenes in der angeführten, für Alter und Ursprung der christlichen Feste wichtigen Stelle „das Passah die παρασκευή auf die πεντηκοστή als κυριακή nenne", ist eben so grundlos. Denn wie die Wortstellung, die Satzfügung und die unmittelbare Ausführung ergeben, so redet Origenes an jener Stelle vielmehr von vier verschiedenen kirchlichen Feierzeiten: den wöchentlich wiederkehrenden Sonntagen (κυριακ.) und Freitagen (παρασκ.), Erinnerungstagen des Todes und der Auferstehung Christi, auf der einen und den jährlichen Festen, Ostern und Pfingsten, auf der andern Seite. Παρασκ. hat hier also wirklich die ganz gewöhnliche Bedeutung eines Freitags, an welchem Wochentage von den Christen damals bereits gefastet wurde.

Nach dem allen scheint es mir keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß nach dem Bericht sämmtlicher Evangelisten Jesus an einem Freitag Nachmittag am Kreuze gestorben und an dem folgenden Sonntag Morgens in der Frühe wieder aus dem Grabe erstanden ist. Die Kirche hat Recht, wenn sie als Wochentag des Todes Christi den (stillen) Freitag ansieht und feiert.

## 2. Ward Christus am 15ten oder 14ten Nisan gekreuzigt?

Nachdem wir gesehen haben, daß Jesus an einem Freitage gestorben ist, fragt es sich weiter, ob dieser Freitag der funfzehnte oder vierzehnte Nisan, ob also die Mahlzeit, welche Jesus am Abend vor seinem Leiden und Sterben mit seinen Jüngern feierte, und bei der er sein Abendmahl einsetzte, das

1) Die richtige Erklärung von προσάββατος ist von Bähr, Symbolik des mos. Cultus II. 648. gegeben.

geweſen. Wir müſſen daher ſchließen, daß auch das johanneiſche παρασκ. τ. πάσχ. an ſich und aus philologiſchen Gründen den ins Paſcha fallenden Freitag als Todestag Jeſu bezeichne, daß aber diejenigen Ausleger, welche den Rüſttag auf das Paſcha verſtehen, wie auch de Wette gleich darauf andeutet, ſich nur noch auf andere Ausſagen des johanneiſchen Textes, nach welchen der Todestag Jeſu der Tag vor dem Paſcha geweſen ſein ſoll, berufen können. Dieſen Gegengrund werden wir weiter unten beleuchten.

Merkwürdig, daß einige Exegeten dennoch ſelbſt den Wochentag des Todes Chriſti anders beſtimmt haben. In der neuern Zeit gehört zu ihnen namentlich Schneckenburger in ſeinen ſchätzbaren Beiträgen zur Einleit. ins N. T., in der Abhandlung: Chronologie der Leidenswoche S. 1 — 15. Er meint, Chriſtus ſei am 15ten Niſan, einem Mittwoch, gekreuzigt, habe dann 3 Tage, 16ten bis 18ten Niſan im Grabe geruht, um am 4ten (?) Tage, dem 19ten Niſan, einem Sonntage, aufzuerſtehen. Abgeſehen davon, daß die Synoptiker bei dieſer chronologiſchen Anordnung verhältnißmäßig ſchlecht wegkommen, ſo beſteht ihr Grundfehler darin, daß die johanneiſche παρασκευή von dem 16ten Niſan oder dem Garbenfeſt gedeutet wird. Für dieſen Sprachgebrauch werden S. 6. zwei Beweisſtellen angeführt, aus Philo de septenar. et fest. §. 21.[1]) und aus Origen. contr. Celsum 8, 22[2]). Allein ſelbſt wenn wir die johanneiſche Ausdrucksweiſe[3]) gar nicht berückſichtigen, dürften jene Stellen Nichts beweiſen. Denn was den Philo a. a. O. anlangt, ſo wird vorausgeſetzt, daß ſein προέορτος

---

1) Ed. Mangey tom. 2. p. 294. Τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις (das Garbenfeſt) προέορτός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται.

2) Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν πυρμακῶν ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ πάσχα ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα κ. τ. λ.

3) Vgl. ſchon Joh. Albrecht Bengel, Beweis, daß Chriſtus an keinem Mittwoch, ſondern am Freitag geſtorben ſei. 1746.

mit παρασκευή gleichbedeutend [1]) sei, woran wir nach dem Obigen wohl nicht ohne Grund zweifeln dürfen. Doch diese Prämisse selbst zugegeben, so hätte Johannes dann von einer παρασκευὴ τῆς πεντηκοστῆς, nicht, wie er thut, von einer παρασκ. τ. πάσχα oder einer παρασκ. schlechthin, reden müssen. Die Behauptung aber, daß Origenes in der angeführten, für Alter und Ursprung der christlichen Feste wichtigen Stelle „das Passah die παρασκευή auf die πεντηκοστή als κυριακή nenne", ist eben so grundlos. Denn wie die Wortstellung, die Satzfügung und die unmittelbare Ausführung ergeben, so redet Origenes an jener Stelle vielmehr von vier verschiedenen kirchlichen Feierzeiten: den wöchentlich wiederkehrenden Sonntagen (κυριακ.) und Freitagen (παρασκ.), Erinnerungstagen des Todes und der Auferstehung Christi, auf der einen und den jährlichen Festen, Ostern und Pfingsten, auf der andern Seite. Παρασκ. hat hier also wirklich die ganz gewöhnliche Bedeutung eines Freitags, an welchem Wochentage von den Christen damals bereits gefastet wurde.

Nach dem allen scheint es mir keinem Zweifel unterworfen zu sein, daß nach dem Bericht sämmtlicher Evangelisten Jesus an einem Freitag Nachmittag am Kreuze gestorben und an dem folgenden Sonntag Morgens in der Frühe wieder aus dem Grabe erstanden ist. Die Kirche hat Recht, wenn sie als Wochentag des Todes Christi den (stillen) Freitag ansieht und feiert.

## 2. Ward Christus am 15ten oder 14ten Nisan gekreuzigt?

Nachdem wir gesehen haben, daß Jesus an einem Freitage gestorben ist, fragt es sich weiter, ob dieser Freitag der funfzehnte oder vierzehnte Nisan, ob also die Mahlzeit, welche Jesus am Abend vor seinem Leiden und Sterben mit seinen Jüngern feierte, und bei der er sein Abendmahl einsetzte, das

1) Die richtige Erklärung von προσάββατος ist von Bähr, Symbolik des mos. Cultus II. 648. gegeben.

Paſchamahl war oder nicht. Weil über die Feier des jüdiſchen Paſchamahls, deſſen Datum und Tag die verſchiedenſten Anſichten vorgetragen ſind, die folgende Argumentation aber von einer beſtimmten Anſicht über dieſe Puncte ausgeht, ſo wird hierüber zunächſt gehandelt werden müſſen. Für unſern Zweck ſcheint es freilich weniger auf die Beſtimmungen des A. T. ſelber anzukommen als auf die zur Zeit Jeſu und zwar in Paläſtina geltenden Cultusnormen, wie ſie aus den faſt gleichzeitigen Schriften des N. T. und des Joſephus und mit einiger Vorſicht aus dem Alexandriner Philo auf der einen und dem theilweiſe ſpätern Talmud auf der andern Seite erkannt werden können. Indeß dürfen wir von vorn herein vorausſetzen, daß der ſpätere Brauch im Ganzen durch die Grundſtellen des A. T. wird normirt ſein und ſomit durch deren Beleuchtung ebenfalls wird beleuchtet werden. Um ſo weniger können wir uns aber dieſer Beleuchtung entziehen, als jede neue chronologiſche Anordnung der Leidensgeſchichte von einer neuen Auffaſſung des altteſtamentlichen Geſetzes auszugehen pflegt. Uns wird es indeß natürlich hauptſächlich auf die chronologiſchen Feſtbeſtimmungen [1]) im Geſetze ankommen.

Die Grundſtellen des Pentateuch finden ſich 2 Moſ. 12, 1 — 8. 13, 1 — 10. 3 Moſ. 23, 5 — 14. 4 Moſ. 28, 16 — 25. 5 Moſ. 16, 1 — 8. vgl. 2 Moſ. 23, 15. 34, 18. Die Zeit und Dauer des Feſtes iſt ſchon vollkommen deutlich aus 2 Moſ. 12, 1 — 13, 10. Sieben Tage ſollte man ungeſäuertes Brot eſſen, 2 Moſ. 12, 15. 13, 6. 7., vom 14ten Tage des erſten Monats (Abib oder Niſan) am Abend bis zum 21ſten Tage des Monats am Abend, 2 Moſ. 12, 18. Das Feſt begann mit Schlachtung des Paſchalamms am 14ten Niſan zwiſchen den Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם). Daß unter dieſer Angabe nicht (nach unſerer Ausdrucksweiſe) der Abend

1) Die Beſchaffenheit der Feſtfeier intereſſirt uns weniger, am wenigſten der Unterſchied derſelben bei dem ſogenannten Pascha Aegyptiacum und dem Pascha sequentium aetatum. Über den ganzen Gegenſtand vgl. Bähr Symbolik des moſ. Cultus II. 613 ff. Winer u. d. A. Paſcha.

des dreizehnten Nisan verstanden werden könne, wie einzelne Gelehrte, von denen später, gemeint haben, erhellt mit Nothwendigkeit theils daraus, daß nach 2 Mos. 12, 8. schon beim Paschamahle ungesäuertes Brot gegessen wurde, theils aber daraus, daß der Auszug der Israeliten aus Ägypten, welcher auf jenes ägyptische Mahl, zu dessen Andenken das Pascha gefeiert wurde, unmittelbar (2 Mos. 12, 30.) folgte, in der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan (2. Mos. 13, 4. 4 Mos. 33, 3.), und zwar bald nach Mitternacht (2 Mos. 12, 29), also in der Frühe des funfzehnten Nisan, an dem auf das Pascha folgenden Morgen (מָחָרַת הַפֶּסַח) geschehen ist. Hierzu stimmt 3 Mos. 23, 5 — 14., wenn das Pascha nach V. 5. am 14ten zwischen den Abenden, vgl. 2 Mos. 12, 8., beginnen soll, und dann nach V. 6. vom 15ten an 7 Tage (bis zum Abend des 21sten) für das Fest der ungesäuerten Brote gerechnet werden, ferner 4 Mos. 28, 17—25. und 9, 3 [1]). Bei dieser Terminologie wird das Fest des Pascha (פֶּסַח) von dem Feste der ungesäuerten Brote (חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, τὰ ἄζυμα) gesondert, weil beide Feste ihrer geschichtlichen Grundlage nach in der That gesondert waren. Aus demselben Grunde durfte indeß auch das Fleisch des am 14ten Nisan zwischen den Abenden geschlachteten Paschalamms nur in der Nacht vom 14ten auf den 15ten gegessen werden; denn mit dem Morgen des 15ten war das eigentliche Paschafest zu Ende. Endlich 5 Mos. 16, 1—8. wird das ganze Fest von seinem wichtigen Anfangspuncte Pascha [2])

1) Analog wurde in bestimmten Fällen das sogenannte zweite Pascha am 14ten des zweiten Monats (Jiar) zwischen den Abenden, 4 Mos. 9, 10 ff., vgl. 2 Chron. 30., gefeiert.

2) So regelmäßig im Talmud und im Evangelium des Johannes, vgl. S. 335. Dem entspricht, wenn der 15te Nisan, nach jüdischer Anschauungsweise natürlich mit Einschluß des Abends des 14ten, an welchem das Paschalamm dargebracht werden mußte (woher der Name), Pascha im engeren Sinne heißt, wie Jos. 5, 11. und im Talmud; ferner, wenn die Chagiga, welche in der Regel am Morgen des 15ten Nisan dargebracht werden sollte, ausnahmsweise schon am Abend des 14ten, zugleich mit dem Paschalamm gegessen wurde, 2 Chron. 35, 1 — 17. tract. פסחים c. 6. §. 3.

genannt, ähnlich wie daſſelbe ſonſt mit Einſchluß des Paſcha im engern Sinne den allgemeinen Namen „Feſt der ungeſäuerten" Brote führt, und jenem ganzen Feſte wird nach V. 4 eine Dauer von 7 Tagen beigelegt. Man vgl. Ezech. 45, 21 — 24. Joſ. 5, 10. Eſr. 6, 19 — 22. 2 Chron. 30 u. 35.

In der Paſchafeſtzeit wurden außer dem Wochenſabbat, der etwa in dieſelbe fiel, drei Tage, der 1ſte, 2te und 7te, d. i. der 15te Niſan mit Einſchluß des Abends des 14ten, der 16te und 21ſte Niſan beſonders feſtlich begangen. Auf den erſten Feſttag fielen zwei beſondere Feſte, auf den Anfang oder Abend deſſelben die Feier des Paſchalamms, welche bis tief in die Nacht dauerte, am Morgen [1]) der erſte Tag der Feier der ἄζυμα im engern Sinne.

Die Schlachtung des Paſchalamms ſollte an heiliger Stätte vorgenommen werden, nach dem techniſchen Ausdrucke בֵּין הָעַרְבַּיִם 2 Moſ. 12, 6. 3 Moſ. 23, 5. 4 Moſ. 9, 3. 5., wofür auch das bloße (Joſ. 5, 10.) oder ein näher beſtimmtes בָּעֶרֶב (5 Moſ. 16, 6.) vorkommt. Über die Bedeutung jenes techniſchen Ausdrucks iſt viel geſtritten, und zwar ſchon in alter Zeit, von den Karaiten und Samaritanern einerſeits, welche darunter die Zeit vom Untergange der Sonne bis zum Dunkelwerden des Wolkenhimmels (6 — 7 Uhr), und von den Phariſäern und Rabbaniten andrerſeits, welche darunter die Zeit vom allmäligen ſich Neigen der Sonne bis zu ihrem Verſchwinden (3 bis 5 Uhr) verſtanden. Ziemlich allgemein hat man ſich gegenwärtig für die erſte Anſicht entſchieden. Ich glaube von folgenden Sätzen ausgehen zu können. Erſtens, jede Erklärung des Ausdrucks iſt falſch, welche ſich ausſchließlich von ſeinem Gebrauche beim Paſcharitual abhängig macht. Denn derſelbe kommt noch bei andern Gegenſtänden vor, zur Zeitbeſtimmung des täglichen Abendopfers 2 Moſ. 29, 39. 41. 4 Moſ. 28, 4., des täglichen Anzündens der Lampen 2 Moſ. 30, 8., des Eſſens 2 Moſ. 16, 12. Zweitens müſſen die Formeln בֵּין הָעַרְבַּיִם und בָּעֶרֶב im Allgemeinen daſſelbe be-

1) Das öffentliche Feſtopfer ward nach 4 Moſ. 28, 23. außer dem täglichen Morgenopfer dargebracht.

zeichnen, denn sie wechseln hie und da in derselben Sache ab, z. B. 2 Mos. 12, 6. vgl. 5 Mos. 16, 6. 2 Mos. 16, 12. vgl. V. 13.; nur daß der vollere Ausdruck בֵּין הָעַרְבַּיִם eine schärfer umgränzte Bedeutung haben wird, als das bloße בָּעֶרֶב. Endlich werden wir kaum irren, wenn wir in der Präposition בֵּין keine Hinweisung auf einen Zeitpunct, sondern auf einen Zeitraum finden. So ist dieselbe von den angeführten streitenden Parteien auch immer aufgefaßt [1]). Wörtlich ist die Formel zu übersetzen: zwischen den beiden (Abend-) Dunkelheiten [2]). Die Anwendung derselben setzt bei den alten Hebräern eine doppelte Abendgränze voraus, eine frühere und eine spätere, und die Zwischenzeit zwischen beiden scheint gemeint zu sein. Eine authentische Erklärung, woraus namentlich zu ersehen ist, wie die zwei Abendgränzen etwa gedeutet werden können, ist 5 Mos. 16, 6. gegeben. Statt בין הערבים, da das Paschalamm geschlachtet werden soll, wird dort בערב gesagt, mit dem Zusatze: wann die Sonne untergeht. Es ist hier die Durchschnittszeit der weitern Zeitbestimmung בין הערבים gesetzt: unter dieser wird also die Zeit des Sonnenuntergangs mit Einschluß der Zeit kurz vor und kurz nach derselben (5 bis 7 Uhr) gemeint sein. Zwischen den streitenden Parteien war wie häufig die Wahrheit vertheilt, die eine hatte den Anfang, die andere das Ende der wahren Zeit bewahrt, nur daß sich die ursprüngliche Wahrheit nach Obigem mehr auf Seiten der Karaiten und Samaritaner befand. Die Pharisäer, indem sie die aus dem Bedürfniß hervorgegangene spätere Tempelpraxis unmittelbar aus dem Schrift-

---

1) Nach diesen canones ist die Ansicht von Hitzig zu beurtheilen, welcher in seiner Schrift: Ostern und Pfingsten S. 17. und 18. בין הערבים als exempten Gränzpunct — übrigens hätte, wenn ein Gränzpunct gemeint wäre, auch wohl die Präposition בְּ vor בֵּין nicht fehlen können — zwischen dem Abend des 15ten Nisan und dem Abend des 14ten faßt, welcher deßhalb so exempt genommen sei, weil der 14te Nisan stets (?) ein Wochensabbat gewesen sei.

2) Über die Etymologie von ערב vgl. Maurer, comment. in Psalm. p. 146.

wort rechtfertigen wollten, mußten letzterem Gewalt anthun. Inſtructive Parallelen zu unſerer Erklärung [1]) von ערבים bilden die, wohl zu merken, ebenfalls für Tageszeiten gebrauchten Duale שחרים „doppeltes Morgenroth" und צהרים „doppelte Helligkeiten, d. i. Gränzen der größten (Tages) Helle", welches letztere dann von der zwiſchen beiden Gränzen liegenden Tageszeit ſelber, unſerm Mittag mit Einſchluß etwa einer Stunde vor und nachher, gebraucht wurde. In alter Zeit, wo man noch keine Uhren hatte, mußte man ſich mit ſolchen und ähnlichen, ſchon einigermaßen ſcharfen Beſtimmungen der Tageszeiten begnügen.

Der erſte Tag des Feſtes der ungeſäuerten Brote hatte faſt [2]) Sabbatrang und darum auch den Namen 3 Moſ. 23, 11. 15. An ihm und an dem 7ten Feſttage (21ſten Niſan) ſollte man ſich verſammeln und keine Dienſtarbeit thun 2 Moſ. 12, 16. 3 Moſ. 23, 7—8. 4 Moſ. 28, 17. 25. 5 Moſ. 16, 8. Endlich am zweiten Feſttage, 16ten Niſan, ſollte die Erſtlingsgarbe dargebracht werden, mit welcher die Ernte geſetzlich eröffnet und der Genuß des neuen Getreides erlaubt wurde, 3 Moſ. 23, 10 — 14. Denn als Datum dieſer Cultushandlung wird 3 Moſ. 23, 11. 15. ausdrücklich der auf den Feſtſabbat (15ten Niſan) folgende Morgen מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת angegeben, wofür Joſ. 5, 11. der entſprechende terminus מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח, vgl. S. 341 Note 2., ſteht. Von dieſem מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (3 Moſ. 23, 15.) oder Morgen des 16ten Niſan ſollten 7 volle Wochen gezählt werden, ſo daß von da ab am 50ſten Tage das Wochenfeſt, die πεντηκοστή gefeiert wurde, 3 Moſ. 23, 15 — 22. 5 Moſ. 16, 9 — 12. Aus

1) Die LXX überſetzen בין הערבים im Allgemeinen richtig durch: πρὸς ἑσπέραν und ἀναμέσον τῶν ἑσπερινῶν. Zu vergleichen iſt auch die δείλη πρωΐα und ὀψία der Griechen und unſer „Zwielicht."

2) Er hatte faſt Sabbatrang; denn der Ankauf und die Zubereitung von Speiſen, welche an einem wirklichen Sabbat verboten war, war an ihm erlaubt, wie an allen Feſttagen (natürlich mit Ausnahme des Verſöhnungsfeſtes, eines ſtrengen Faſttages), wenn ſie nicht zufällig auf einen Wochenſabbat fielen. 2 Moſ. 12, 16. tract. מגלה c. 1. §. 8.

dieser Darlegung wird hervorgehen, daß die chronologischen Festbestimmungen des Alten Testaments über die Paschafeier von Anfang bis zu Ende vollkommen mit einander übereinstimmen, und zwar dahin, daß das siebentägige Fest erst am 14ten Nisan בין הערבים begann.

Im Ganzen war diese Festordnung auch zur Zeit Jesu geblieben. Nur wenige für uns bemerkenswerthe Unterschiede waren bis dahin eingetreten, welche man am sichersten aus dem fast gleichzeitigen palästinensischen Geschichtschreiber und Priester Josephus entnehmen kann, den wir im Folgenden daher zum Grunde legen.

Die Hauptstelle findet sich Ant. 3, 10. 5 u. 6. Josephus trennt hier wie 3 Mos. 23. und 4 Mos. 28. das Pascha (am 14ten Nisan בין הערבים vgl. Ant. 2, 14. 6. bis 2, 15. 2.) vom Fest der ungesäuerten Brote, welchem letztern er vom 15ten Nisan an eine siebentägige Dauer (vom 15ten bis 21sten Nisan) beilegt. Am 16ten Nisan werden die Erstlingsgarben dargebracht, und am 50sten Tage nach ihrer Darbringung das Pfingstfest gefeiert. So weit völlige Übereinstimmung. Nun kommen einige für unsere Frage nicht unwichtige Unterschiede. In der mosaischen Vorschrift war besonderes Gewicht darauf gelegt, daß während des siebentägigen Festes nichts Gesäuertes in den Häusern gefunden werde. Die spätere pharisäische Ängstlichkeit bestimmte nun aber, daß schon am Tage vorher, am Frühmorgen des 14ten Nisan, alles Gesäuerte in den Häusern gesucht werde, um es wegzuschaffen. Es war dies im Grunde derselbe engherzige Geist, aus welchem z. B. die Änderung hervorging, statt 40 Schläge, welche das Gesetz bei gewissen Vergehen verordnete, nur 39 (τεσσαράκοντα παρὰ μίαν 2 Cor. 11, 24.) auszutheilen. Man war dann um so eher gewiß, daß man, wenn man sich trotz aller Vorsicht um einen Schlag verzählt haben sollte, dennoch den Buchstaben des Gesetzes, welcher nur 40 Schläge gut hieß, nicht übertreten würde. Josephus, welcher im Bewußtsein der biblischen Vorschrift gewöhnlich 7 Festtage zählt, deutet an einer Stelle doch diese zu seiner Zeit bereits in die religiöse

Praxis der Juden übergegangene Sitte ausdrücklich an, wenn er Ant. 2, 15. 1. von der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων bemerkt, daß ſie acht Tage (ἐφ' ἡμέρας ὀκτώ), alſo vom Morgen des 14ten bis zum Abend des 21ſten Niſan, gedauert habe. Daſſelbe bezeugt der Talmud, wenn er tract. פסחים c. 1. §. 1 — 5. ausdrücklich lehrt, daß man den Sauerteig (früheſtens) in der Nacht vor dem 14ten Niſan in den Häuſern aufſuchen ſolle, um ihn gegen Mittag fortzuſchaffen und nichts Geſäuertes mehr zu eſſen. Daſſelbe bezeugen auch die ſynoptiſchen Evangelien, wenn ſie Jeſum am erſten Tage der ἄζυμα (τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων) nach Jeruſalem aufbrechen laſſen, um an dem Abend jenes Tages das geſetzmäßige Paſcha zu eſſen, Marc. 14, 12 ff. Matth. 26, 17 ff. Luc. 22, 7 ff.; denn hier wird ja augenſcheinlich die Tageszeit vor der Zurichtung des Paſcha ſchon zum Feſte der ungeſäuerten Brote gerechnet. — Eine andere Differenz war rückſichtlich der Zeit, in welcher das Paſchalamm geſchlachtet werden ſollte, eingetreten. Die Zeitbeſtimmung des Geſetzes בין הערבים, welche eigentlich den Zeitraum 5 — 7 Uhr Abends (vgl. S. 343.) bezeichnete, deutete man damals von der 9ten bis 11ten Stunde (3 — 5 Uhr Nachmittags), und dieſe Deutung war nach Joſeph. de bell. Jud. 6, 9. 3. [1]) in die Tempelpraxis übergegangen, vgl. tract. פסחים c. 5. §. 1—3. Übrigens ſtimmt mit dieſen Angaben auch der Alexandriner Philo. Er nennt drei beſondere Feſte, am 14ten Niſan (vgl. Note 1) τὸ πάσχα, am 15ten Niſan τὰ ἄζυμα, am 16ten Niſan das Garbenfeſt (τὸ δράγμα) und 50 Tage darauf das Pfingſtfeſt, (l. c. p. 292 — 294.).

Aus dem Vorſtehenden erhellt zur Genüge, daß die Hy-

---

1) ἑστιάσεις ἑορτῆς (πάσχα καλεῖται), καθ' ἣν θύουσι μὲν ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης. Ähnlich Philo de septenario p. 292. ἀρξάμενοι κατὰ μεσημβρίαν ἕως ἑσπέρας. (Der Tag, an deſſen Nachmittag das Paſcha geſchlachtet wurde, wird gleich darauf als 14ter Niſan beſtimmt). So wurde auch das tägliche Abendopfer, deſſen Zeit im A. T. ebenfalls durch בין הערבים bezeichnet wird, damals nach Ant. 14, 4. 3. περὶ ἐννάτην ὥραν dargebracht, nach tract. פסחים c. 5. §. 1. in der Regel zwiſchen ½ nach 8 und ½ nach 9 Uhr.

pothese von Rauch [1]) und Schneckenburger [2]), welche den Genuß des Paschalamms auf den Abend des dreizehnten [3]) Nisan verlegt, sowohl nach den Grundstellen des A. T. wie nach der zur Zeit Jesu herrschenden Praxis und Tradition ganz unhaltbar ist.

Bis jetzt haben wir immer gefunden, daß die einzelnen Tage der Paschazeit nur an bestimmte Monatstage vom 14ten bis 21sten Nisan gebunden waren. Nun müssen wir noch zwei Ansichten prüfen, zufolge denen ihnen auch bestimmte Wochentage zugeschrieben werden, weil, wenn sie richtig wären, die Frage, ob Jesus am Vorabend seines Todes das gesetzmäßige Paschalamm genossen habe, von vorn herein müßte verneint werden. Denn die erste derselben behauptet, daß der 21ste Nisan, also auch 14te oder der Tag, an welchem das Paschalamm gegessen wurde, stets habe ein Sonnabend sein müssen, die andere, daß er zu Christi Zeit wenigstens nie habe ein Freitag sein können. Jene ist vor

1) Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff.

2) Beitr. z. Einleit. S. 14.

3) Ebrard nimmt in seiner von uns S. 26. bereits citirten Schrift über die Evangelien, welche jetzt vollständig vorliegt, S. 630 ff. sogar an, daß das Pascha von der einen Hälfte der Festbesucher am Abend des 13ten und von der andern am Abend des 14ten Nisan, also an zwei Tagen gegessen sei!? Der Einwurf aus de bell. Jud. 6, 9. 3., daß der Festbesucher zu viele waren, als daß die Schlachtung der Paschalämmer in einigen Nachmittagsstunden hätte geschehen können, ist bereits bei Haverkamp zu jener Stelle widerlegt, vgl. namentlich auch tract. פסחים c. 5. §. 5 — 7. Auch ist die Prämisse, daß die Priester die Schlachtung des Lammes vorgenommen hätten, irrig, vgl. Winer u. d. A. Pascha. Carpzov nimmt mit mehreren ältern Gelehrten, apparat. critic. p. 430. 31., ebenfalls ein doppeltes gesetzmäßiges Pascha an, ein Pascha am 13ten nach dem wahren oder astronomischen Neumond und ein anderes am 14ten nach dem ersten Erscheinen der Mondsichel. Das erste sei bei den Synoptikern, das zweite bei Johannes gemeint. Das Ganze ist augenscheinlich ein aus harmonistischem Streben hervorgegangener Irrthum. Nichts ist sicherer, als daß die jüdischen Feste bloß nach der Mondphase gefeiert wurden.

kurzem von Hitzig in zwei [1]) Schriften ausgesprochen. Dieser sucht sie theils aus dem Alten Testamente, mittelst einer neuen Auffassung von 3 Mos. 23, 5—22., theils, was freilich für unsern Fall besonders nothwendig war, für die Zeit Jesu aus dem Josephus und dem Neuen Testamente zu begründen. Was die alttestamentliche Seite der Beweisführung anlangt, so ist sie wesentlich folgende.

Hitzig erklärt das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 11. 16. von einem auf den Wochensabbat folgenden Tage, näher von dem 22sten Nisan, indem er annimmt, daß der 21ste Nisan stets ein Sonnabend gewesen sei. Von diesem 22sten Nisan seien die sieben שַׁבָּתוֹת 3 Mos. 23, 15., d. i. Wochen, welche stets mit einem Wochensabbat geschlossen hätten, zu zählen, so daß am 50sten Tage darauf, einem Sonntage, das Wochen- oder Pfingstfest sei gefeiert worden. Hitzigs Einwürfe gegen die gewöhnliche Auslegung von ממחרת השבת, zufolge welcher unter השבת der 15te Nisan verstanden wird, mochte derselbe ein Sonnabend sein oder nicht, sind lexikalischer Natur und beziehen sich auf den Gebrauch von שַׁבָּת. Und zwar wird behauptet einerseits, שבת könne hier bloß einen Sonnabend bezeichnen, und andrerseits, שַׁבָּתוֹת könne in dem Sinne von שְׁבֻעוֹת nur dann stehen, wenn die gemeinten Wochen jedesmal mit einem gewöhnlichen Wochensabbat schlössen. Was nun den ersten Punct anlangt, so bezeichnet שַׁבָּת etymologisch so viel wie Ruhetag, so daß schon Josephus cont. Apion. 2, 2. es ganz richtig durch ἀνάπαυσις ἀπὸ παντὸς ἔργου dolmetscht. Weil Gott nach 1 Mos. 2, 1. 2. am siebenten Tage von seiner Schöpfungsarbeit geruht hatte, so sollte auch der Mensch, sein Ebenbild, am siebenten Tage von seiner täglichen Arbeit ruhen, 1 Mos. 2, 3. 2 Mos. 31, 13—17. Eine ausschließliche Beziehung auf den 7ten Wochentag ist also in der Bedeutung des Worts von vorn herein gar nicht gegeben; vielmehr werden die Begriffe: siebenter Wochentag und Sab-

1) Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler. Heidelberg 1837. und: Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an A. Schweizer. Heidelberg 1838.

hat z. B. in denjenigen Stellen der Schrift deutlich unterschieden, in welchen es heißt: am siebenten (Wochen-) Tage soll Sabbat sein, 2 Mos. 31, 15. 35, 2. 3 Mos. 23, 3. Wenn dennoch der siebente Tag der Woche im Sprachgebrauch vorzugsweise Sabbat hieß, so erklärt sich dies daraus, daß er, selbst mit Bezug auf die einzelnen Festtage, der „vollkommenste" Ruhetag (vgl. S. 344. Note 2.) war, daß sich in ihm also der Begriff des שַׁבָּת in der vollkommensten Weise realisirte. Dabei versteht sich von selbst, daß auch andere, minder vollkommene Ruhetage, welche vom Gesetze geboten wurden, der Grundbedeutung des Worts gemäß als Sabbate bezeichnet werden konnten, zumal wenn die Bezeichnung als Prädicat zu einem schon sonst bekannten Tage auftrat, also nicht die mindeste Zweideutigkeit veranlaßte. Wir brauchen nicht bei diesen rationellen Gründen stehen zu bleiben. Es liegt das Behauptete thatsächlich vor. Der Neumond des Monats Tischri heißt 3 Mos. 23, 24. שַׁבָּתוֹן, ebenso der erste und achte Tag des Hüttenfestes, 3 Mos. 23, 39.; das Versöhnungsfest, welches an Sabbatruhe dem siebenten Tag der Woche am nächsten stand, heißt aber sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 3 Mos. 23, 32. 16, 31. (per praedicatum), und am ersten Orte unmittelbar darauf שַׁבָּת selbst ohne Vermittlung der copula. Es ist also nur zu billigen, wenn die Talmudisten einen Sabbat der Schöpfung, so genannt wegen 1 Mos. 2, 1—3., d. i. Wochensabbat und einen Festsabbat unterscheiden. Aus diesen Gründen folgt wenigstens die von Hitzig bestrittene Möglichkeit, unser מִמָּחֳרַת, welches wegen des Artikels [1]) auf einen aus dem Vorhergehenden bereits bekannten Tag hinweist, ebenfalls von einem

1) Das Dasein des Artikels widerlegt schon, abgesehen von den alttest. Parallelen und den Aussagen der Tradition, die Meinung der Baithosäer (Essäer), welche sonst Manches vor der Hitzigschen Hypothese voraus hat, daß unser מחרת zwar nicht vom siebenten Festtag, aber doch ebenfalls von einem Sonnabend, und zwar demjenigen, welcher jedes Mal in die Paschafestzeit fiel, auszulegen sei; vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie II. S. 613. Der zwischen ihnen und den Pharisäern geführte Streit setzt aber wieder nur feste Monatstage fürs Paschafest voraus.

kurzem von Hitzig in zwei [1]) Schriften ausgesprochen. Dieser sucht sie theils aus dem Alten Testamente, mittelst einer neuen Auffassung von 3 Mos. 23, 5—22., theils, was freilich für unsern Fall besonders nothwendig war, für die Zeit Jesu aus dem Josephus und dem Neuen Testamente zu begründen. Was die alttestamentliche Seite der Beweisführung anlangt, so ist sie wesentlich folgende.

Hitzig erklärt das מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת 3 Mos. 23, 11. 16. von einem auf den Wochensabbat folgenden Tage, näher von dem 22sten Nisan, indem er annimmt, daß der 21ste Nisan stets ein Sonnabend gewesen sei. Von diesem 22sten Nisan seien die sieben שַׁבָּתוֹת 3 Mos. 23, 15., d. i. Wochen, welche stets mit einem Wochensabbat geschlossen hätten, zu zählen, so daß am 50sten Tage darauf, einem Sonntage, das Wochen- oder Pfingstfest sei gefeiert worden. Hitzigs Einwürfe gegen die gewöhnliche Auslegung von ממחרת השבת, zufolge welcher unter השבת der 15te Nisan verstanden wird, mochte derselbe ein Sonnabend sein oder nicht, sind lexikalischer Natur und beziehen sich auf den Gebrauch von שַׁבָּת. Und zwar wird behauptet einerseits, שבת könne hier bloß einen Sonnabend bezeichnen, und andrerseits, שַׁבָּתוֹת könne in dem Sinne von שְׁבֻעוֹת nur dann stehen, wenn die gemeinten Wochen jedesmal mit einem gewöhnlichen Wochensabbat schlössen. Was nun den ersten Punct anlangt, so bezeichnet שַׁבָּת etymologisch so viel wie Ruhetag, so daß schon Josephus cont. Apion. 2, 2. es ganz richtig durch ἀνάπαυσις ἀπὸ παντὸς ἔργου dolmetscht. Weil Gott nach 1 Mos. 2, 1. 2. am siebenten Tage von seiner Schöpfungsarbeit geruht hatte, so sollte auch der Mensch, sein Ebenbild, am siebenten Tage von seiner täglichen Arbeit ruhen, 1 Mos. 2, 3. 2 Mos. 31, 13—17. Eine ausschließliche Beziehung auf den 7ten Wochentag ist also in der Bedeutung des Worts von vorn herein gar nicht gegeben; vielmehr werden die Begriffe: siebenter Wochentag und Sab-

1) Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler. Heidelberg 1837. und: Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an A. Schweizer. Heidelberg 1838.

hat z. B. in denjenigen Stellen der Schrift deutlich unterschieden, in welchen es heißt: am siebenten (Wochen-) Tage soll Sabbat sein, 2 Mos. 31, 15. 35, 2. 3 Mos. 23, 3. Wenn dennoch der siebente Tag der Woche im Sprachgebrauch vorzugsweise Sabbat hieß, so erklärt sich dies daraus, daß er, selbst mit Bezug auf die einzelnen Festtage, der „vollkommenste" Ruhetag (vgl. S. 344. Note 2.) war, daß sich in ihm also der Begriff des שַׁבָּת in der vollkommensten Weise realisirte. Dabei versteht sich von selbst, daß auch andere, minder vollkommene Ruhetage, welche vom Gesetze geboten wurden, der Grundbedeutung des Worts gemäß als Sabbate bezeichnet werden konnten, zumal wenn die Bezeichnung als Prädicat zu einem schon sonst bekannten Tage auftrat, also nicht die mindeste Zweideutigkeit veranlaßte. Wir brauchen nicht bei diesen rationellen Gründen stehen zu bleiben. Es liegt das Behauptete thatsächlich vor. Der Neumond des Monats Tischri heißt 3 Mos. 23, 24. שַׁבָּתוֹן, ebenso der erste und achte Tag des Hüttenfestes, 3 Mos. 23, 39.; das Versöhnungsfest, welches an Sabbatruhe dem siebenten Tag der Woche am nächsten stand, heißt aber sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 3 Mos. 23, 32. 16, 31. (per praedicatum), und am ersten Orte unmittelbar darauf שַׁבָּת selbst ohne Vermittlung der copula. Es ist also nur zu billigen, wenn die Talmudisten einen Sabbat der Schöpfung, so genannt wegen 1 Mos. 2, 1—3., d. i. Wochensabbat und einen Festsabbat unterscheiden. Aus diesen Gründen folgt wenigstens die von Hitzig bestrittene Möglichkeit, unser וַיִּשְׁבָּת, welches wegen des Artikels [1]) auf einen aus dem Vorhergehenden bereits bekannten Tag hinweist, ebenfalls von einem

1) Das Dasein des Artikels widerlegt schon, abgesehen von den alitest. Parallelen und den Aussagen der Tradition, die Meinung der Baithosäer (Essäer), welche sonst Manches vor der Hitzigschen Hypothese voraus hat, daß unser השבת zwar nicht vom siebenten Festtag, aber doch ebenfalls von einem Sonnabend, und zwar demjenigen, welcher jedes Mal in die Paschafestzeit fiel, auszulegen sei; vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie II. S. 613. Der zwischen ihnen und den Pharisäern geführte Streit setzt aber wieder nur feste Monatstage fürs Paschafest voraus.

Festsabbat zu erklären. Hitzig argumentirt in seinem Sendschreiben an Ideler S. 11 ff.: „Welcher Tag mit dem Sabbate (V. 11 u. 15.) gemeint sei, muß anderswoher deutlich sein. Nun ist aber in der That V. 8. des siebenten Tages, welcher sonst immer (?) Sabbat heißt, Erwähnung geschehn; die Rede ist V. 8. bis zu dem siebenten Tage, dem letzten des Festes, fortgediehen, und handelt jetzt in regelmäßigem Gange weiterschreitend vom Tage nach dem Sabbat: was kann da einfacher sein, als die Annahme, eben jener siebente Tag sei hier als השבת bezeichnet." An dieser Argumentation sind zwei Grundfehler zu rügen, zuerst, daß der V. 8. erwähnte siebente Tag zu dem siebenten Wochentag, während er doch augenscheinlich nur als siebenter Festtag erscheint, gemacht, und zweitens, daß der später השבת genannte Tag mit dem siebenten und nicht mit dem ersten Festtage identificirt wird. Durch den ersten Fehler ist der Wochentag, durch den zweiten der Monatstag des Pfingstfestes verschoben. Oder wer müßte nicht an den 7ten Festtag denken, wenn er V. 6—8. Folgendes liest: „Ihr sollt sieben Tage ungesäuert Brod essen, an dem ersten Tage u. s. w. und Ihr sollt sieben Tage Jehova opfern, an dem siebenten Tage u. s. w." Mag unser השבת als Prädicat des ersten oder siebenten Festtags gedeutet werden: es wird dasselbe, da sowohl der erste als der siebente ausdrücklich nur als Festtage, an denen von der Arbeit geruht werden sollte, und nicht zugleich als Wochentage in Betracht gezogen sind, als Ruhetag und nicht zugleich als bestimmter Wochentag gefaßt werden müssen.

Wenn der erste oder siebente Festtag zugleich als siebenter Tag der Woche gedacht wäre, so hätte der so gedachte, weil nur der eine von beiden ein Sonnabend sein konnte, in seiner Qualität als Ruhetag überdies vor dem andern ausgezeichnet werden müssen (der siebente Wochentag heißt sogar noch in demselben Capitel V. 3. שַׁבָּתוֹן שַׁבָּת), was aber durchaus nicht der Fall ist; ja 2 Mos. 12, 16. wird an beiden Tagen die Zubereitung von Speisen erlaubt, was gegen das Gesetz des vorzugsweise so genannten Sabbats streitet, vgl. S. 337. Ferner muß Hitzig S. 15., indem er den 22sten, also auch 1sten Nisan stets (?)

auf den Sonntag fallen läßt, eine Form des jüdischen Jahrs behaupten, welche gewöhnlich mit einer unvollständigen Woche schließen würde, was nicht nur eine unerweisliche Hypothese, sondern selbst für jene alte Zeit wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneintheilung von vorn herein unwahrscheinlich ist.

Steht es nun so mißlich mit der Annahme von Hitzig, daß der 21ste Nisan stets ein Sonnabend gewesen sei, so wird dieselbe schwerlich noch durch dessen Bemerkung gestützt werden können, daß von dem auf denselben folgenden Morgen bis zum Morgen des Pfingstfestes nach V. 15. sieben volle Sabbate gezählt werden. Freilich faßt er S. 9. jene 7 שבתות mit der gewöhnlichen Erklärung nicht von 7 einzelnen Tagen, sondern von 7 Wochen [1]), worauf, wie richtig bemerkt wird, schon der Zusatz [2]) תְּמִימוֹת führe, da dieser nicht anzeigen könne, daß man nicht nur 5 oder 6 Sabbate zählen solle, da einem solchen Fehltritte schon durch das Zahlwort שֶׁבַע vorgebeugt sei. Doch behauptet er, daß שבת nur eine Woche bezeichnen könne, welche mit einem wirklichen Wochensabbat schließe; sonst stehe שְׁבוּעַ. Dann müsse aber וְהַשַּׁבָּת, von dessen folgendem Tage jene 7 Wochen gezählt würden, ein Wochensabbat gewesen sein. Wir können diese Behauptung mit der einfachen Gegenbemerkung zurückweisen, daß die gezogene Folgerung erwiesener Maaßen irrig sei, also auch die Prämisse, welche dieselbe nothwendig herbeiführt. Ferner dürfen wir uns auf die Parallele 5 Mos. 16, 9. 10. berufen, welche die שָׁבֻעוֹת von eben so vielen שָׁבְעוֹת erklärt und demgemäß auch das

1) Ganz analog ist es, wenn שַׁבַּת שָׁנִים 3 Mos. 25, 8. von einer Periode von 7 Jahren steht, während es sonst von einem einzelnen Jahre, dem siebenten oder Ruhejahre gebraucht wird. Bekannt ist ferner der Sprachgebrauch σάββατον oder σάββατα für Woche aus dem N. T. Marc. 16, 2. 9. Luc. 24, 1. Joh. 20, 1. u. s. w. Er kommt übrigens auch im Syrischen und im Talmud vor, vgl. Idelers Handbuch I. 481. Winer u. d. A. Woche.

2) Über die Bedeutung dieses Zusatzes ist schon von den Rabbinen gestritten, vgl. S. 143. Es ist damit gemeint, daß man von dem Morgen des 16ten Nisan (ממחרת השבת) nicht bloß bis zum Vorabend, sondern bis zum Morgen des Pfingstfestes (עד ממחרת השבת השביעי) die 49 Tage zählen solle.

Pfingſtfeſt das Feſt der Wochen (שבעות) nennt. Hitzig muß hier einen förmlichen Widerſpruch zwiſchen dem Deuteronomium und der moſaiſchen Grundgeſetzgebung annehmen. Aber iſt das eine ſo kleine Sache? Auch würde der Widerſpruch noch tiefer greifen. Denn auch 4 Moſ. 28, 26. zählt nach bloßen שבעות, und ſchon 2 Moſ. 34, 22. heißt das Pfingſtfeſt חַג הַשָּׁבֻעוֹת oder das Feſt, bei dem die Wochen gezählt werden. Indeß ſcheint der Ausdruck שבתות für שבעות 3 Moſ. 23, 15. auch mit Bezug auf den Gegenſtand gewählt zu ſein. Der letzte reichte für den zu bezeichnenden Gedanken in der That nicht aus. Die 7 mal 7 Tage mit der Pfingſtfeier am abſchließenden 50ſten Tage erſcheinen nämlich als die höhere Potenz von dem einfachen ſiebentägigen Zeitraum, welcher, gemeinhin שבוע genannt, mit der Feier des 7ten Tags oder Sabbats ſchloß und darum ſelber dieſen Namen führte. Wie nach 7 Jahrſabbaten das 50ſte Jahr, ſo ſollte nach 7 Tagſabbaten der 50ſte Tag oder das Pfingſtfeſt gefeiert werden. Dieſes Verhältniß unſerer 50 Tage zu dem Tagſabbat, welches Bähr[1]) aus der Beſchaffenheit der Geſetzgebung treffend entwickelt, iſt nach meiner Anſicht durch die Wendung, daß die 50 Tage aus ſieben Sabbaten und dem Schlußfeſttage zuſammengezählt würden, im Grundtexte ſelber angedeutet. Auf dieſe Weiſe möchte es ſich dann auch erklären, warum jene שבתות nur im dritten Buche Moſis und nicht in den Parallelſtellen der übrigen Bücher des Pentateuch erwähnt werden. Denn 3 Moſ. iſt ja auch allein, und zwar bald darauf, die völlig correſpondirende Anſchauung des Jubeljahrs mit den voraufgehenden 7 Jahrſabbaten zur Sprache gebracht, 3 Moſ. 25, 8 ff.

Wenn nun Hitzigs Auffaſſung des ממחרת השבת und der ſieben שבתות, ſofern dadurch der Wochentag des Pfingſtfeſtes fixirt wird, allerdings einen gewiſſen philologiſchen Schein hat und darum auch ſchon in alter Zeit vorgetragen wurde, ſo fehlt der letztere ſeiner Erklärung des השבת von dem ſiebenten Feſttage oder 21 Niſan, wodurch auch der Monats-

1) Symbolik d. moſ. Cultus II. 647.

tag des Pfingstfestes verschoben wird, ganz und gar. Schon Bähr macht in seiner Widerlegung, Symbolik II. 621., darauf aufmerksam, daß das Garbenfest unmöglich am 22sten Nisan gefeiert sein könne, weil es sonst recht eigentlich post festum gefallen wäre. Auch citirt er schon Jos. 5, 11., wo der erste Genuß der neuen Frucht, welche nach Darbringung der Festgarbe geschah, auf den 16ten Nisan, vgl. S. 344., verlegt wird. Auch ist von vorn herein natürlich, unter den genannten beiden Ruhetagen, dem ersten und siebenten Festtage, bei dem השבת sofort an den ersten als den bedeutsamsten Tag des Festes zu denken. So verstehen auch alle Versionen unser ממחרת השבת vom 16ten Nisan, ebenso der Talmud, Josephus und Philo; und nach letztern lag diese Auslegung, wie wir S. 345 ff. gesehen haben, der Tempelpraxis zur Zeit Jesu zum Grunde.

Doch alle diese, man sollte denken, entscheidenden Data brachten die Combinationsgabe Hitzigs nicht zur Verzweiflung. Er meint, daß man nicht wenig fehl gehe, wenn man Josephus und Philo als Gewährsmänner für die Ansicht anführe, daß das Pascha damals an keinen festen Wochentag gebunden war. Ja er weiß ihre entschieden abfälligen Zeugnisse selbst zu Gunsten seiner Ansicht, d. i. zu Gunsten seiner Auffassung des σάββατον δευτερόπρωτον Luc. 6, 1., zu benutzen. Freilich habe man später das ממחרת השבת fälschlich vom 15ten Nisan verstanden, und so sei auch dieser zu einem Wochensabbat oder Sonnabend geworden. Das eben sei — denn der 14te Nisan war ja nach Hitzig ebenfalls stets ein Sonnabend — der vielbesprochene σάββ. δευτερόπρωτον, vgl. unsere Relation S. 228. Dafür, daß der 15te Nisan damals stets auf einen Sonnabend, also nach damaliger (?) Festberechnung das Pfingstfest stets auf einen Sonntag gefallen sei, wird dann eine Nichts [1]) beweisende Stelle aus Josephus beigebracht,

1) A. a. O. wird nur gesagt, daß in einem bestimmten Jahre — ἐνίστη γὰρ (man beachte den Aorist) ἡ Πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον — das Pfingstfest nach dem Sabbat, d. i. auf den Sonntag gefallen sei. Schon Wurm und Anger haben übrigens nachgewiesen, daß in dem von Josephus bezeichneten Jahre der

Pfingſtfeſt das Feſt der Wochen (שבעות) nennt. Hitzig muß hier einen förmlichen Widerſpruch zwiſchen dem Deuteronomium und der moſaiſchen Grundgeſetzgebung annehmen. Aber iſt das eine ſo kleine Sache? Auch würde der Widerſpruch noch tiefer greifen. Denn auch 4 Moſ. 28, 26. zählt nach bloßen שבעות, und ſchon 2 Moſ. 34, 22. heißt das Pfingſtfeſt חַג השבעות oder das Feſt, bei dem die Wochen gezählt werden. Indeß ſcheint der Ausdruck שבתות für שבעות 3 Moſ. 23, 15. auch mit Bezug auf den Gegenſtand gewählt zu ſein. Der letzte reichte für den zu bezeichnenden Gedanken in der That nicht aus. Die 7 mal 7 Tage mit der Pfingſtfeier am abſchließenden 50ſten Tage erſcheinen nämlich als die höhere Potenz von dem einfachen ſiebentägigen Zeitraum, welcher, gemeinhin שבוע genannt, mit der Feier des 7ten Tags oder Sabbats ſchloß und darum ſelber dieſen Namen führte. Wie nach 7 Jahrſabbaten das 50ſte Jahr, ſo ſollte nach 7 Tagſabbaten der 50ſte Tag oder das Pfingſtfeſt gefeiert werden. Dieſes Verhältniß unſerer 50 Tage zu dem Tagſabbat, welches Bähr[1]) aus der Beſchaffenheit der Geſetzgebung treffend entwickelt, iſt nach meiner Anſicht durch die Wendung, daß die 50 Tage aus ſieben Sabbaten und dem Schlußfeſttage zuſammengezählt würden, im Grundtexte ſelber angedeutet. Auf dieſe Weiſe möchte es ſich dann auch erklären, warum jene שבתות nur im dritten Buche Moſis und nicht in den Parallelſtellen der übrigen Bücher des Pentateuch erwähnt werden. Denn 3 Moſ. iſt ja auch allein, und zwar bald darauf, die völlig correſpondirende Anſchauung des Jubeljahrs mit den voraufgehenden 7 Jahrſabbaten zur Sprache gebracht, 3 Moſ. 25, 8 ff.

Wenn nun Hitzigs Auffaſſung des ממחרת השבת und der ſieben שבתות, ſofern dadurch der Wochentag des Pfingſtfeſtes fixirt wird, allerdings einen gewiſſen philologiſchen Schein hat und darum auch ſchon in alter Zeit vorgetragen wurde, ſo fehlt der letztere ſeiner Erklärung des השבת von dem ſiebenten Feſttage oder 21 Niſan, wodurch auch der Monats-

1) Symbolik d. moſ. Cultus II. 647.

tag des Pfingstfestes verschoben wird, ganz und gar. Schon Bähr macht in seiner Widerlegung, Symbolik II. 621., darauf aufmerksam, daß das Garbenfest unmöglich am 22sten Nisan gefeiert sein könne, weil es sonst recht eigentlich post festum gefallen wäre. Auch citirt er schon Jos. 5, 11., wo der erste Genuß der neuen Frucht, welche nach Darbringung der Festgarbe geschah, auf den 16ten Nisan, vgl. S. 344., verlegt wird. Auch ist von vorn herein natürlich, unter den genannten beiden Ruhetagen, dem ersten und siebenten Festtage, bei dem השבת sofort an den ersten als den bedeutsamsten Tag des Festes zu denken. So verstehen auch alle Versionen unser ממחרת השבת vom 16ten Nisan, ebenso der Talmud, Josephus und Philo; und nach letztern lag diese Auslegung, wie wir S. 345 ff. gesehen haben, der Tempelpraxis zur Zeit Jesu zum Grunde.

Doch alle diese, man sollte denken, entscheidenden Data brachten die Combinationsgabe Hitzigs nicht zur Verzweiflung. Er meint, daß man nicht wenig fehl gehe, wenn man Josephus und Philo als Gewährsmänner für die Ansicht anführe, daß das Pascha damals an keinen festen Wochentag gebunden war. Ja er weiß ihre entschieden abfälligen Zeugnisse selbst zu Gunsten seiner Ansicht, d. i. zu Gunsten seiner Auffassung des *σάββατον δευτερόπρωτον* Luc. 6, 1., zu benutzen. Freilich habe man später das ממחרת השבת fälschlich vom 15ten Nisan verstanden, und so sei auch dieser zu einem Wochensabbat oder Sonnabend geworden. Das eben sei — denn der 14te Nisan war ja nach Hitzig ebenfalls stets ein Sonnabend — der vielbesprochene *σάββ. δευτερόπρωτον*, vgl. unsere Relation S. 228. Dafür, daß der 15te Nisan damals stets auf einen Sonnabend, also nach damaliger (?) Festberechnung das Pfingstfest stets auf einen Sonntag gefallen sei, wird dann eine Nichts [1]) beweisende Stelle aus Josephus beigebracht,

1) A. a. O. wird nur gesagt, daß in einem bestimmten Jahre — *ἐνίστη γὰρ* (man beachte den Aorist) *ἡ Πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον* — das Pfingstfest nach dem Sabbat, d. i. auf den Sonntag gefallen sei. Schon Wurm und Anger haben übrigens nachgewiesen, daß in dem von Josephus bezeichneten Jahre der

Ant. 13, 8. 4. Auf diesen Prämissen ruht Hitzigs Chronologie der Leidensgeschichte, welche er nach Verwerfung der Chronologie der Synoptiker S. 38. mit folgenden Worten angiebt: „Wogegen die richtige und bei Johannes innegehaltene (Ordnung der Tage) sich auf diese Weise stellt: 12. Nisan Letztes Mahl Jesu. 13. Nisan Freitag, Tag der παρασκευή. 14. Nisan Wochensabbat. Abends Pascha. 15. Nisan Σάββατον δευτερόπρωτον. 16. Nisan Erster Wochentag (Auferstehung)." — Man kann die ganze Arbeit Hitzigs wesentlich als einen scharfsinnigen, aber mißlungenen Versuch betrachten, durch welchen der schwierige σάββ. δευτερόπρ. Luc. 6, 1. (vgl. über ihn S. 235.) erklärt und zugleich der Freitag (angeblich nach Johannes) als Wochentag des 13ten Nisan a priori gerechtfertigt werden sollte. Es hätte dem Verfasser aber ein böses omen sein sollen, daß er im Interesse seiner Hypothese schließlich sogar noch zwei unmittelbar auf einander folgende Sonnabende annehmen mußte. Denn billiger Weise sollte man erwarten, daß, wenn der 14te Nisan ein Sonnabend, dann der 15te der erste und der 16te der zweite Wochentag gewesen wären, und folglich auch der 50ste Tag von da ab ebenfalls ein zweiter Wochentag. Mit andern Worten: Wenn Pfingsten auf den Sonntag fiel, so fiel allein der 15te Nisan auf den Sonnabend und nicht auch der 14te, der nach Hitzig aber vor allen Dingen und von Alters her ein Sonnabend gewesen sein soll.

Wenn nun der 15te Nisan nie und am wenigsten um die Zeit Jesu an denselben Wochentag geknüpft war, so soll doch damals, behauptet man, der 15te Nisan nie ein Freitag gewesen sein. Und dies ist die andere Vorfrage, zu deren Beantwortung wir uns jetzt wenden: denn wenn der 15te Nisan nie, also auch in dem Todesjahre Jesu nicht, auf den Freitag gefallen ist, so erhalten die Synoptiker wiederum von vorn

Vollmond des 15ten Nisan in der That auf einen Sonnabend getroffen sei. Jene Stelle, auf welche wir in unserm Excurse zurückkommen werden, erklärt sich also vollkommen bei der gewöhnlichen und allein richtigen Voraussetzung, daß das Paschafest an bestimmte Monatstage geknüpft war.

herein Unrecht, wenn sie den Tod Jesu dennoch auf den 15ten Nisan, einen Freitag, zu setzen scheinen. Einer der sachkundigsten Vertreter dieses Einwurfs ist der um die Chronologie überhaupt wie um die des A. T. hochverdiente Chronologe Ideler in s. Handbuche der Chronologie I. 519., welchem neuere Commentatoren gefolgt sind. Doch führt er a. a. O. für seine Behauptung nur den einzigen Grund an, daß der heutige Kalender der Juden so geordnet sei, daß der 15te Nisan nie auf einen Freitag treffen könne. Dagegen erörtert er selber in gelehrter Weise, daß dieser nach seiner eigenen Ansicht vielfach abgeänderte Kalender erst ungefähr um die Mitte des 4ten Jahrhunderts n. Ch. in seiner gegenwärtigen Gestalt festgestellt sei, S. 578. Was können daher die einzelnen Bestimmungen desselben, die mit dem Ganzen aufs engste zusammenhängen, für die Zeit Jesu beweisen? Allerdings kann nach diesem Kalender, vgl. a. a. O. S. 561—562., der 15te Nisan niemals auf die 3 Wochentage, Montag, Mittwoch und Freitag fallen. Und wahrscheinlich ist Idelers Ansicht die, daß alle diese drei Wochentage mit dem 15ten Nisan um die Zeit Jesu nicht zusammenfallen konnten: oder sonst wäre es doch vom Freitag besonders zu beweisen gewesen, um so mehr, als, wie wir gesehen haben, die jüdischen Festtage von Anfang an nur an bestimmte Monatstage geknüpft waren. Nun haben wir S. 219. bereits bewiesen, daß der 15te Nisan zur Zeit Jesu noch auf den Montag fallen konnte. Daß der 15te Nisan damals ferner auf einen Mittwoch treffen konnte, erhellt aus Apstg. 20, 6 ff. Denn hier wird erzählt, daß Paulus nach dem Feste der ungesäuerten Brote (22sten Nisan) von Philippi abreisend 5 Tage bis zu seiner Reise nach Troas verbrauchte, woselbst er sich 7 Tage aufgehalten habe. An dem letzten Tage seines Aufenthalts in Troas, dem zwölften seiner Reise, einem Sonntage (ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτ. V. 7.) versammelte sich die dortige Gemeine mit Paulus zur Abendmahlsfeier. Also war der erste Tag der Reise des Paulus von Philippi oder der 22ste Nisan ein Mittwoch, und folglich muß auch der 15te Nisan damals ein Mittwoch gewesen sein; das Weitere s. in dem

logiſchen Beſtimmungen des Geſetzes über die einzelnen Tage der Paſchafeſtzeit, namentlich S. 346., daß es der vierzehnte Niſan war, an deſſen Nachmittag von 3 bis 5 Uhr von den Juden in jener Zeit das Paſchalamm geſchlachtet wurde. Das Mahl mithin, welches Jeſus an demſelben Tage ὀψίας γενομένης Marc. 14, 17. Matth. 16, 20. mit den Zwölfen verzehrte, und bei welchem er das Abendmahl ſtiftete, muß, vgl. Luc. 22, 15., die in engerem Sinne ſo genannte Paſchamahlzeit geweſen ſein. Da aber Jeſus in der Nacht darauf gefangen genommen, und noch im Laufe des nächſten Tages gekreuzigt und ins Grab gelegt wurde, ſo iſt unter jenem Freitag, an welchem er litt und ſtarb, nach den Synoptikern augenſcheinlich der funfzehnte Niſan zu verſtehen. So urtheilen gegenwärtig auch faſt alle Exegeten ohne Ausnahme, ſo daß es überflüſſig erſcheint, noch beſondere Namen dafür anzuführen. Früher pflegte man indeß, um eine vermeintliche Einſtimmigkeit mit dem Evangelium des Johannes zu erzwingen, jener Schlußfolgerung auf doppelte Weiſe zu entgehen, indem man entweder annahm, Jeſus habe auch nach den Synoptikern ein gewöhnliches Mahl gefeiert, oder da ein Paſchamahl in den Textesworten doch zu deutlich angezeigt war, er habe letzteres in ſeiner Machtvollkommenheit als Meſſias oder unter irgend einem geſetzlichen Rechtstitel oder nach einer beſſern Berechnung um einen Tag anticipirt, ſo daß nicht bloß die Synoptiker ihre Mahlzeit ein Paſchamahl hätten nennen, ſondern auch Johannes Tags darauf das eigentliche Paſcha (der Juden) noch hätte als bevorſtehend bezeichnen können. Solche textwidrige [1]), mit Unkenntniß der chronologiſchen Feſtbeſtim-

1) Für die Anticipirung pflegte man ſich namentlich auf das ἔδει Luc. 22, 7. zu berufen. Dies legte man entweder aus, „es war eine Nothwendigkeit für Jeſus da", (nämlich ſein Tags darauf folgender Tod) „warum von ihm (als Meſſias) das Paſcha ſchon damals geſchlachtet wurde"; falſch, denn die Faſſung des Satzes bei Lucas iſt ganz allgemein. Oder ſo: „an dieſem Tage hätte (von den Juden) das Paſcha geſchlachtet werden müſſen, ward aber von ihnen (irriger Weiſe) nicht geſchlachtet, weßwegen es Jeſus mit Fug und Recht allein oder mit einer jüdiſchen Partei anticipirte." Als ob

mungen zusammenhängende Deuteleien sollten jetzt der Geschichte der Exegese billig anheimgefallen sein. Und es muß uns Wunder nehmen, daß selbst Rinck noch in der schon öfter citirten Schrift, die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu S. 113., auf sie zurückgekommen ist.

Nun aber sagt man, das Evangelium des Johannes setze den Todestag Jesu auf den vierzehnten Nisan; denn erst am Abend dieses Tages sei nach Johannes das Pascha gegessen worden, und folglich sei nach letzterm auch die letzte Mahlzeit Jesu ein gewöhnliches Mahl gewesen. Mithin zeige sich hier ein vollkommner Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Der Widerspruch muß nicht ohne Schein sein, da ihn selbst solche Gelehrte, welche an ihm keineswegs von vorn herein Gefallen finden, anzuerkennen sich gedrungen fühlen. Sie thun auch Recht daran, wenn derselbe sich nicht mit Grund entfernen läßt: bloße Versicherungen der Widerspruchslosigkeit, wenn das Gegentheil positiv vorliegt, können für den freisinnigen Forscher allerdings nicht ausreichen. Welche Gründe führen sie aber an für ihre Behauptung? Es sind, wenn wir nur die unmittelbaren Aussagen des johanneischen Textes hier berücksichtigen, wesentlich folgende zwei: 1) Der Todestag Jesu werde Joh. 19, 14. als παρασκ. τ. πάσχα bezeichnet, d. i. als Rüsttag auf das Pascha. 2) Nach Joh. 18, 28. seien die Juden beim Verhöre Jesu nicht ins Prätorium gegangen, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern daß sie das Pascha äßen, (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα).

in dem Tempelhofe von Jerusalem von verschiedenen Parteien je ein verschiedenes Pascha geschlachtet wäre! Auch heißt der laufende Tag, an dessen Abend das Mahl nach den Synoptikern gegessen wurde, bereits ἡμέρα τ. ἀζύμων (Luc.) oder πρώτη τ. ἀζύμων (Matth. Marc.), so daß unter demselben unmöglich der dreizehnte Nisan verstanden werden kann. Endlich fügt Marcus 14, 12. zu seiner πρώτη ἡμέρα τ. ἀζύμων ausdrücklich die Worte: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον „da man das Pascha schlachtete" hinzu: wer kann da noch an das Pascha einer besondern Partei denken? Eine Classification und respective Widerlegung der einschlagenden irrigen Ansichten findet man bei Carpzov, apparat. crit. p. 429 sqq. Winer u. d. Art. Pascha. Strauß, Leben Jesu II. 408 ff. u. A.

logiſchen Beſtimmungen des Geſetzes über die einzelnen Tage der Paſchafeſtzeit, namentlich S. 346., daß es der vierzehnte Niſan war, an deſſen Nachmittag von 3 bis 5 Uhr von den Juden in jener Zeit das Paſchalamm geſchlachtet wurde. Das Mahl mithin, welches Jeſus an demſelben Tage ὀψίας γενομένης Marc. 14, 17. Matth. 16, 20. mit den Zwölfen verzehrte, und bei welchem er das Abendmahl ſtiftete, muß, vgl. Luc. 22, 15., die in engerem Sinne ſo genannte Paſchamahlzeit geweſen ſein. Da aber Jeſus in der Nacht darauf gefangen genommen, und noch im Laufe des nächſten Tages gekreuzigt und ins Grab gelegt wurde, ſo iſt unter jenem Freitag, an welchem er litt und ſtarb, nach den Synoptikern augenſcheinlich der funfzehnte Niſan zu verſtehen. So urtheilen gegenwärtig auch faſt alle Exegeten ohne Ausnahme, ſo daß es überflüſſig erſcheint, noch beſondere Namen dafür anzuführen. Früher pflegte man indeß, um eine vermeintliche Einſtimmigkeit mit dem Evangelium des Johannes zu erzwingen, jener Schlußfolgerung auf doppelte Weiſe zu entgehen, indem man entweder annahm, Jeſus habe auch nach den Synoptikern ein gewöhnliches Mahl gefeiert, oder da ein Paſchamahl in den Textesworten doch zu deutlich angezeigt war, er habe letzteres in ſeiner Machtvollkommenheit als Meſſias oder unter irgend einem geſetzlichen Rechtstitel oder nach einer beſſern Berechnung um einen Tag anticipirt, ſo daß nicht bloß die Synoptiker ihre Mahlzeit ein Paſchamahl hätten nennen, ſondern auch Johannes Tags darauf das eigentliche Paſcha (der Juden) noch hätte als bevorſtehend bezeichnen können. Solche textwidrige [1]), mit Unkenntniß der chronologiſchen Feſtbeſtim-

1) Für die Anticipirung pflegte man ſich namentlich auf das τὸ πάσχα Luc. 22, 7. zu berufen. Dies legte man entweder aus, „es war eine Nothwendigkeit für Jeſus da", (nämlich ſein Tags darauf folgender Tod) „warum von ihm (als Meſſias) das Paſcha ſchon damals geſchlachtet wurde"; falſch, denn die Faſſung des Satzes bei Lucas iſt ganz allgemein. Oder ſo: „an dieſem Tage hätte (von den Juden) das Paſcha geſchlachtet werden müſſen, ward aber von ihnen (irriger Weiſe) nicht geſchlachtet, weßwegen es Jeſus mit Fug und Recht allein oder mit einer jüdiſchen Partei anticipirte." Als ob

mungen zusammenhängende Deuteleien sollten jetzt der Geschichte der Exegese billig anheimgefallen sein. Und es muß uns Wunder nehmen, daß selbst Rinck noch in der schon öfter citirten Schrift, die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu S. 113., auf sie zurückgekommen ist.

Nun aber sagt man, das Evangelium des Johannes setze den Todestag Jesu auf den vierzehnten Nisan; denn erst am Abend dieses Tages sei nach Johannes das Pascha gegessen worden, und folglich sei nach letzterm auch die letzte Mahlzeit Jesu ein gewöhnliches Mahl gewesen. Mithin zeige sich hier ein vollkommner Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Der Widerspruch muß nicht ohne Schein sein, da ihn selbst solche Gelehrte, welche an ihm keineswegs von vorn herein Gefallen finden, anzuerkennen sich gedrungen fühlen. Sie thun auch Recht daran, wenn derselbe sich nicht mit Grund entfernen läßt: bloße Versicherungen der Widerspruchslosigkeit, wenn das Gegentheil positiv vorliegt, können für den freisinnigen Forscher allerdings nicht ausreichen. Welche Gründe führen sie aber an für ihre Behauptung? Es sind, wenn wir nur die unmittelbaren Aussagen des johanneischen Textes hier berücksichtigen, wesentlich folgende zwei: 1) Der Todestag Jesu werde Joh. 19, 14. als παρασκ. τ. πάσχα bezeichnet, d. i. als Rüsttag auf das Pascha. 2) Nach Joh. 18, 28. seien die Juden beim Verhöre Jesu nicht ins Prätorium gegangen, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern daß sie das Pascha äßen, (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα).

in dem Tempelhofe von Jerusalem von verschiedenen Parteien je ein verschiedenes Pascha geschlachtet wäre! Auch heißt der laufende Tag, an dessen Abend das Mahl nach den Synoptikern gegessen wurde, bereits ἡμέρα τ. ἀζύμων (Luc.) oder πρώτη τ. ἀζύμων (Matth. Marc.), so daß unter demselben unmöglich der dreizehnte Nisan verstanden werden kann. Endlich fügt Marcus 14, 12. zu seiner πρώτη ἡμέρα τ. ἀζύμων ausdrücklich die Worte: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον „da man das Pascha schlachtete" hinzu: wer kann da noch an das Pascha einer besondern Partei denken? Eine Classification und respective Widerlegung der einschlagenden irrigen Ansichten findet man bei Carpzov, apparat. crit. p. 429 sqq. Winer u. d. Art. Pascha. Strauß, Leben Jesu II. 408 ff. u. A.

logiſchen Beſtimmungen des Geſetzes über die einzelnen Tage der Paſchafeſtzeit, namentlich S. 346., daß es der vierzehnte Niſan war, an deſſen Nachmittag von 3 bis 5 Uhr von den Juden in jener Zeit das Paſchalamm geſchlachtet wurde. Das Mahl mithin, welches Jeſus an demſelben Tage ὀψίας γενομένης Marc. 14, 17. Matth. 16, 20. mit den Zwölfen verzehrte, und bei welchem er das Abendmahl ſtiftete, muß, vgl. Luc. 22, 15., die in engerem Sinne ſo genannte Paſchamahlzeit geweſen ſein. Da aber Jeſus in der Nacht darauf gefangen genommen, und noch im Laufe des nächſten Tages gekreuzigt und ins Grab gelegt wurde, ſo iſt unter jenem Freitag, an welchem er litt und ſtarb, nach den Synoptikern augenſcheinlich der funfzehnte Niſan zu verſtehen. So urtheilen gegenwärtig auch faſt alle Exegeten ohne Ausnahme, ſo daß es überflüſſig erſcheint, noch beſondere Namen dafür anzuführen. Früher pflegte man indeß, um eine vermeintliche Einſtimmigkeit mit dem Evangelium des Johannes zu erzwingen, jener Schlußfolgerung auf doppelte Weiſe zu entgehen, indem man entweder annahm, Jeſus habe auch nach den Synoptikern ein gewöhnliches Mahl gefeiert, oder da ein Paſchamahl in den Textesworten doch zu deutlich angezeigt war, er habe letzteres in ſeiner Machtvollkommenheit als Meſſias oder unter irgend einem geſetzlichen Rechtstitel oder nach einer beſſern Berechnung um einen Tag anticipirt, ſo daß nicht bloß die Synoptiker ihre Mahlzeit ein Paſchamahl hätten nennen, ſondern auch Johannes Tags darauf das eigentliche Paſcha (der Juden) noch hätte als bevorſtehend bezeichnen können. Solche textwidrige [1]), mit Unkenntniß der chronologiſchen Feſtbeſtim-

1) Für die Anticipirung pflegte man ſich namentlich auf das ἵνα Luc. 22, 7. zu berufen. Dies legte man entweder aus, „es war eine Nothwendigkeit für Jeſus da", (nämlich ſein Tags darauf folgender Tod) „warum von ihm (als Meſſias) das Paſcha ſchon damals geſchlachtet wurde"; falſch, denn die Faſſung des Satzes bei Lucas iſt ganz allgemein. Oder ſo: „an dieſem Tage hätte (von den Juden) das Paſcha geſchlachtet werden müſſen, ward aber von ihnen (irriger Weiſe) nicht geſchlachtet, weßwegen es Jeſus mit Fug und Recht allein oder mit einer jüdiſchen Partei anticipirte." Als ob

mungen zusammenhängende Deuteleien sollten jetzt der Geschichte der Exegese billig anheimgefallen sein. Und es muß uns Wunder nehmen, daß selbst Rinck noch in der schon öfter citirten Schrift, die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu S. 113., auf sie zurückgekommen ist.

Nun aber sagt man, das Evangelium des Johannes setze den Todestag Jesu auf den vierzehnten Nisan; denn erst am Abend dieses Tages sei nach Johannes das Pascha gegessen worden, und folglich sei nach letzterm auch die letzte Mahlzeit Jesu ein gewöhnliches Mahl gewesen. Mithin zeige sich hier ein vollkommner Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Der Widerspruch muß nicht ohne Schein sein, da ihn selbst solche Gelehrte, welche an ihm keineswegs von vorn herein Gefallen finden, anzuerkennen sich gedrungen fühlen. Sie thun auch Recht daran, wenn derselbe sich nicht mit Grund entfernen läßt: bloße Versicherungen der Widerspruchslosigkeit, wenn das Gegentheil positiv vorliegt, können für den freisinnigen Forscher allerdings nicht ausreichen. Welche Gründe führen sie aber an für ihre Behauptung? Es sind, wenn wir nur die unmittelbaren Aussagen des johanneischen Textes hier berücksichtigen, wesentlich folgende zwei: 1) Der Todestag Jesu werde Joh. 19, 14. als παρασκ. τ. πάσχα bezeichnet, d. i. als Rüsttag auf das Pascha. 2) Nach Joh. 18, 28. seien die Juden beim Verhöre Jesu nicht ins Prätorium gegangen, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern daß sie das Pascha äßen, (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα).

in dem Tempelhofe von Jerusalem von verschiedenen Parteien je ein verschiedenes Pascha geschlachtet wäre! Auch heißt der laufende Tag, an dessen Abend das Mahl nach den Synoptikern gegessen wurde, bereits ἡμέρα τ. ἀζύμων (Luc.) oder πρώτη τ. ἀζύμων (Matth. Marc.), so daß unter demselben unmöglich der dreizehnte Nisan verstanden werden kann. Endlich fügt Marcus 14, 12. zu seiner πρώτη ἡμέρα τ. ἀζύμων ausdrücklich die Worte: ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον „da man das Pascha schlachtete" hinzu: wer kann da noch an das Pascha einer besondern Partei denken? Eine Classification und respective Widerlegung der einschlagenden irrigen Ansichten findet man bei Carpzov, apparat. crit. p. 429 sqq. Winer u. d. Art. Pascha. Strauß, Leben Jesu II. 408 ff. u. A.

Dieſes φαγειν τὸ πάσχα glaubt man, vgl. Luc. 22, 8. 11. 15. Marc. 14, 12. 14. Matth. 26, 17., von dem (alſo noch zukünftigen) Genuſſe des Paſchalammes (am Abend des 14ten Niſan) deuten zu müſſen. Von untergeordneter, aber doch einiger Bedeutung in unſerer Frage hat man dagegen die Stellen Joh. 13, 2., wo das δειπνον wenigſtens nicht ausdrücklich als Paſchamahlzeit bezeichnet ſei, und Joh. 13, 29., wo und weil dort die ἑορτή ebenfalls noch als zukünftig gedacht werde, erklärt.

War ſomit der Widerſpruch der Synoptiker auf der einen und des Johannes auf der andern Seite als exegetiſche Thatſache anerkannt, ſo mußte weiter gefragt werden, ob auf einer von beiden Seiten und auf welcher die Wahrheit ſei. Drei (oder vier) Entſcheidungen, worin ſich eben ſo viele Anſichten über das gegenſeitige Verhältniß der vier Evangelien wiederſpiegeln, waren möglich: 1) Man kann nicht wiſſen, wo die Wahrheit ſei, und vielleicht hat keine Seite die Wahrheit: Strauß. Das entgegengeſetzte Extrem wäre das (ſchwer zu beweiſende) kategoriſche Urtheil, daß keine Seite die Wahrheit habe. 2) Johannes hat Recht und die Synoptiker Unrecht: die neuere, dem Poſitiven zugewandte Kritik, welche beim Anzweifeln der Authentie der Synoptiker den Hauptaccent auf die apoſtoliſche Glaubwürdigkeit des Johannes gelegt hat. 3) Johannes hat Unrecht und die Synoptiker Recht; es iſt das einer der ſchlagendſten Fälle, aus denen erhellt, daß Johannes nicht höher, ſondern ſelbſt niedriger ſteht als die Synoptiker, und daß er nicht der Apoſtel iſt. Im Grunde eine Reaction gegen die übertriebene Lobpreiſung des Johannes auf Koſten der Synoptiker, in der Gegenwart indeß gewöhnlich aus einem bewußten oder unbewußten Widerſpruchsgeiſte gegen die evangeliſche Geſchichte hervorgehend.

Diejenigen, welche die Wahrheit entſchieden auf die eine Seite des Evangelienverhältniſſes ſtellten, mußten natürlich Entſcheidungsgründe vorbringen. Indem man ſich in der jüngſten Zeit gewöhnlich zu Gunſten des Johannes entſchied, legte man vor allen Dingen darauf ein großes Gewicht, daß er, der Apoſtel und Lieblingsjünger, das wahre Sachverhältniß am

besten kennen mußte. Gewiß ein höchst schlagender Grund, so lange der apostolisch johanneische Ursprung des Evangeliums feststand, aber höchst gefährlich, sobald man an letzterm zu zweifeln begann.

Mehrere Data des Tags der Kreuzigung Christi und des vorhergehenden Tags, sagte man ferner, machen es sehr unwahrscheinlich, daß jener der hohe Festtag des 15ten Nisan gewesen sei. Denn an einem solchen habe schon der jüdische Cultus schwerlich ein Gericht, vielweniger eine Hinrichtung verstattet. Bei diesem Einwurf ist im Allgemeinen zu erinnern, daß gewöhnlich ganz übersehen wird, daß jeder Wochensabbat nach Gesetz wie Tradition der Juden eine weit größere Sabbatruhe forderte als selbst der höchste Festtag, wenn er nicht zufällig auf einen Wochensabbat fiel; ferner daß die Satzungen des Wochensabbats wie des Festtags grade nach der Zerstörung des Tempels, als die strengere Schule Schammais über die Schule Hillels mehr und mehr die Oberhand gewann, bedeutend geschärft wurde, so daß man selbige stets kritisch darauf ansehen muß, ob sie auch für die Zeit Jesu passen. Indeß war ein Gericht der Juden über Juden selbst an dem Wochensabbat nichts Seltenes. Wegen des Zudrangs der Menge mußte an diesem Tage sogar ein größeres Gerichtslocal [1]) genommen werden. Policeifunctionen, gerichtliche Verhandlungen und Volksaufläufe zur Tödtung Jemandes werden im N. T. nicht selten sogar auf den Wochensabbat gesetzt, Luc. 4, 16. 29. Matth. 27, 62—66. Joh. 7, 30. 32. 8, 59. 9, 13—35.; wie viel eher auf einen Festtag, Joh. 7, 44—52. 10, 31. 39. Marc. 3, 6. Parall.? Dafür, daß am Sabbat und an den Festtagen nicht gerichtet sei, führt man namentlich tract. ביצה cap. 5. an [2]): „Folgendes (ist nicht verstattet am Sabbat und an Feiertagen) wegen willkürlicher Handlungen: Man richtet nicht, man hält kein Verlöbniß u. s. w." Es ist, wie auch aus dem Folgenden hervorgeht, hier die strengere Ansicht vertreten: aber selbst an dieser Stelle der spätern Tradition ist nicht jedes

1) Vgl. Tholuck zu Joh. 13, 1.

2) ואלו הן משום רשות לא דנין ולא מקדשין וגו׳.

Richten ausgeſchloſſen. Es kam nur darauf an, ob man es als רשות, als in die Willkür geſtellt, betrachten wollte oder nicht. Selbſt in der ſpätern Zeit, als dieſe Theorie [1]) immer mehr zur Herrſchaft kam, wird daher das praktiſche Bedürfniß namentlich bei ſehr verhaßten Verbrechern, deren baldiger Tod gewünſcht wurde oder gewünſcht werden mußte, mancherlei Ausnahmen gemacht haben. Ferner wiſſen wir aus Jos. Ant. 17, 6. 4. durch aſtronomiſche Berechnung der in der nächſten Nacht fallenden Mondfinſterniß, vgl. S. 56, daß Herodes der Große den Matthias (Theudas) und mehrere von ſeinen Genoſſen am 12ten März des Jahres 750 u. c. lebendig verbrennen ließ. Da nun in jenem Jahre der 15te Niſan auf den Vollmond des 12ten April traf, ſo entſprach der 12te März in demſelben, dem 14ten Adar oder dem Datum des Purimfeſtes. Wenn wir alſo annehmen, daß kein Todesurtheil an einem Feſttage habe gefällt und vollzogen werden können, ſo müſſen wir, wie Block [2]), im vollkommenen Widerſpruch mit aller Geſchichte conſequenter Weiſe auch behaupten, daß Herodes nicht im Jahre 750 zur Zeit des Paſcha geſtorben ſei. Ja es läßt ſich nachweiſen, daß beſonders qualificirte Verbrecher am liebſten gerade in der Feſtzeit, und zwar, zur Warnung für das dann zahlreich verſammelte Volk, an den beſuchteſten Feſttagen, zur Strafe gezogen wurden. Ein Beiſpiel haben wir bereits in der Hinrichtung des Theudas und ſeiner Genoſſen am Purimtage geſehen. Ferner heißt es

---

1) Eine noch weitere Fortbildung der Theorie iſt es, vgl. tract. סנהדרין cap. 4., wenn zufolge der Gemara a. a. O. ſelbſt am ערב שבת (Freitag) und ערב יום טוב (Vorfeſttag) jedes judicium capitale unterſagt war, am Freitag (nach Einigen) ſogar das judicium pecuniarium. Wollte man nun dieſe Theorie ins Zeitalter Jeſu zurückdatiren, ſo würde Jeſus, der doch jedenfalls am Freitag und mindeſtens einem Vorfeſttage hingerichtet wurde, überhaupt nicht vor dem Sanhedrin gerichtet ſein können.

2) In der S. 132 charakteriſirten Schrift. Das Zuſammenfallen jener Hinrichtung mit einem Feſttage iſt ihm S. 13 ff. der Hauptgrund, warum Herodes nicht im April 750 u. c., ſondern (man höre!) im October des Jahres 739 u. c. geſtorben ſein ſoll.

tract. סנהדרין c. 11. §. 4. [2]): „Man tödtet einen solchen (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf gen Jerusalem, und bewahrt ihn bis auf das Fest (רֶגֶל), und tödtet ihn an demselben, weil es (5 Mos. 17, 13.) heißt: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So sagt Rabbi Akiba (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." Zu denen, welche das Wort der Schriftgelehrten angriffen, gehörte jedenfalls Jesus. Unter Fest (רגל) ist eins der drei hohen Feste, zu denen die frommen Israeliten nach Jerusalem wandern sollten, Pascha, Pfingsten und Hüttenfest zu verstehen. Sollte nach dem Sinne der Sitte alles Volk hören und sich fürchten, so mußte bei einem solchen Verbrecher, wo möglich, der Tag der Festversammlung ausgewählt werden, d. i. beim Pascha der 15te Nisan. Denn nach dem Ende dieses Tages pflegten manche Festbesucher von Jerusalem sich schon wieder zu entfernen, und durften es gesetzmäßig, 5 Mos. 16, 7. Ferner wollte Herodes Agrippa, nachdem er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, hingerichtet hatte, auch den Apostel Petrus am 15. Nisan dem Volke zur Verurtheilung preisgeben. Er ließ ihn Apst. 12, 3. während der Tage der ungesäuerten Brote, d. i. nach der Terminologie der Synoptiker, Luc. 22, 7. Parall. vgl. S. 346., in der Zeit vom Anfang des 14ten Nisan bis zum Abend des 21sten und zwar, wie aus V. 4. erhellt, vor dem Pascha, also noch im Laufe des 14ten Nisan, an dessen Abend das Pascha gegessen wurde, gefangen setzen. Er wollte ihn nach V. 4. *μετὰ τὸ πάσχα*, welcher Ausdruck hier augenscheinlich ein besonderes Fest innerhalb der kurz vorher erwähnten *ἡμέραι τ. ἀζύμων* bezeichnet, dem Volke vorführen, d. i. da *τὸ πάσχα* als Bezeichnung eines einzelnen Festtages sowohl (im engsten Sinne) vom 14ten Nisan Abends bis Mitternacht, als vom 15ten Nisan mit Einschluß des vor-

2) אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שיבנה אלא מעלין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דבר ר׳עקיבא.

Richten ausgeschlossen. Es kam nur darauf an, ob man es als רשות, als in die Willkür gestellt, betrachten wollte oder nicht. Selbst in der spätern Zeit, als diese Theorie [1]) immer mehr zur Herrschaft kam, wird daher das praktische Bedürfniß namentlich bei sehr verhaßten Verbrechern, deren baldiger Tod gewünscht wurde oder gewünscht werden mußte, mancherlei Ausnahmen gemacht haben. Ferner wissen wir aus Jos. Ant. 17, 6. 4. durch astronomische Berechnung der in der nächsten Nacht fallenden Mondfinsterniß, vgl. S. 56, daß Herodes der Große den Matthias (Theudas) und mehrere von seinen Genossen am 12ten März des Jahres 750 u. c. lebendig verbrennen ließ. Da nun in jenem Jahre der 15te Nisan auf den Vollmond des 12ten April traf, so entsprach der 12te März in demselben, dem 14ten Adar oder dem Datum des Purimfestes. Wenn wir also annehmen, daß kein Todesurtheil an einem Festtage habe gefällt und vollzogen werden können, so müssen wir, wie Block [2]), im vollkommenen Widerspruch mit aller Geschichte consequenter Weise auch behaupten, daß Herodes nicht im Jahre 750 zur Zeit des Pascha gestorben sei. Ja es läßt sich nachweisen, daß besonders qualificirte Verbrecher am liebsten gerade in der Festzeit, und zwar, zur Warnung für das dann zahlreich versammelte Volk, an den besuchtesten Festtagen, zur Strafe gezogen wurden. Ein Beispiel haben wir bereits in der Hinrichtung des Theudas und seiner Genossen am Purimtage gesehen. Ferner heißt es

---

1) Eine noch weitere Fortbildung der Theorie ist es, vgl. tract. סנהדרין cap. 4., wenn zufolge der Gemara a. a. O. selbst am ערב שבת (Freitag) und ערב יום טוב (Vorfesttag) jedes judicium capitale untersagt war, am Freitag (nach Einigen) sogar das judicium pecuniarium. Wollte man nun diese Theorie ins Zeitalter Jesu zurückdatiren, so würde Jesus, der doch jedenfalls am Freitag und mindestens einem Vorfesttage hingerichtet wurde, überhaupt nicht vor dem Sanhedrin gerichtet sein können.

2) In der S. 132 charakterisirten Schrift. Das Zusammenfallen jener Hinrichtung mit einem Festtage ist ihm S. 13 ff. der Hauptgrund, warum Herodes nicht im April 750 u. c., sondern (man höre!) im October des Jahres 739 u. c. gestorben sein soll.

tract. סנהדרין c. 11. §. 4. [2]): „Man tödtet einen solchen (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf gen Jerusalem, und bewahrt ihn bis auf das Fest (רֶגֶל), und tödtet ihn an demselben, weil es (5 Mos. 17, 13.) heißt: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So sagt Rabbi Akiba (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." Zu denen, welche das Wort der Schriftgelehrten angriffen, gehörte jedenfalls Jesus. Unter Fest (רגל) ist eins der drei hohen Feste, zu denen die frommen Israeliten nach Jerusalem wandern sollten, Pascha, Pfingsten und Hüttenfest zu verstehen. Sollte nach dem Sinne der Sitte alles Volk hören und sich fürchten, so mußte bei einem solchen Verbrecher, wo möglich, der Tag der Festversammlung ausgewählt werden, d. i. beim Pascha der 15te Nisan. Denn nach dem Ende dieses Tages pflegten manche Festbesucher von Jerusalem sich schon wieder zu entfernen, und durften es gesetzmäßig, 5 Mos. 16, 7. Ferner wollte Herodes Agrippa, nachdem er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, hingerichtet hatte, auch den Apostel Petrus am 15. Nisan dem Volke zur Verurtheilung preisgeben. Er ließ ihn Apst. 12, 3. während der Tage der ungesäuerten Brote, d. i. nach der Terminologie der Synoptiker, Luc. 22, 7. Parall. vgl. S. 346., in der Zeit vom Anfang des 14ten Nisan bis zum Abend des 21sten und zwar, wie aus V. 4. erhellt, vor dem Pascha, also noch im Laufe des 14ten Nisan, an dessen Abend das Pascha gegessen wurde, gefangen setzen. Er wollte ihn nach V. 4. μετὰ τὸ πάσχα, welcher Ausdruck hier augenscheinlich ein besonderes Fest innerhalb der kurz vorher erwähnten ἡμέραι τ. ἀζύμων bezeichnet, dem Volke vorführen, d. i. da τὸ πάσχα als Bezeichnung eines einzelnen Festtages sowohl (im engsten Sinne) vom 14ten Nisan Abends bis Mitternacht, als vom 15ten Nisan mit Einschluß des vor-

2) אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שיבנה אלא מעלין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דבר ר׳עקיבא.

Richten ausgeſchloſſen. Es kam nur darauf an, ob man es als רשות, als in die Willkür geſtellt, betrachten wollte oder nicht. Selbſt in der ſpätern Zeit, als dieſe Theorie [1]) immer mehr zur Herrſchaft kam, wird daher das praktiſche Bedürfniß namentlich bei ſehr verhaßten Verbrechern, deren baldiger Tod gewünſcht wurde oder gewünſcht werden mußte, mancherlei Ausnahmen gemacht haben. Ferner wiſſen wir aus Jos. Ant. 17, 6. 4. durch aſtronomiſche Berechnung der in der nächſten Nacht fallenden Mondfinſterniß, vgl. S. 56, daß Herodes der Große den Matthias (Theudas) und mehrere von ſeinen Genoſſen am 12ten März des Jahres 750 u. c. lebendig verbrennen ließ. Da nun in jenem Jahre der 15te Niſan auf den Vollmond des 12ten April traf, ſo entſprach der 12te März in demſelben, dem 14ten Adar oder dem Datum des Purimfeſtes. Wenn wir alſo annehmen, daß kein Todesurtheil an einem Feſttage habe gefällt und vollzogen werden können, ſo müſſen wir, wie Block [2]), im vollkommenen Widerſpruch mit aller Geſchichte conſequenter Weiſe auch behaupten, daß Herodes nicht im Jahre 750 zur Zeit des Paſcha geſtorben ſei. Ja es läßt ſich nachweiſen, daß beſonders qualificirte Verbrecher am liebſten gerade in der Feſtzeit, und zwar, zur Warnung für das dann zahlreich verſammelte Volk, an den beſuchteſten Feſttagen, zur Strafe gezogen wurden. Ein Beiſpiel haben wir bereits in der Hinrichtung des Theudas und ſeiner Genoſſen am Purimtage geſehen. Ferner heißt es

---

1) Eine noch weitere Fortbildung der Theorie iſt es, vgl. tract. סנהדרין cap. 4., wenn zufolge der Gemara a. a. O. ſelbſt am ערב שבת (Freitag) und ערב יום טוב (Vorfeſttag) jedes judicium capitale unterſagt war, am Freitag (nach Einigen) ſogar das judicium pecuniarium. Wollte man nun dieſe Theorie ins Zeitalter Jeſu zurückdatiren, ſo würde Jeſus, der doch jedenfalls am Freitag und mindeſtens einem Vorfeſttage hingerichtet wurde, überhaupt nicht vor dem Sanhedrin gerichtet ſein können.

2) In der S. 132 charakteriſirten Schrift. Das Zuſammenfallen jener Hinrichtung mit einem Feſttage iſt ihm S. 13 ff. der Hauptgrund, warum Herodes nicht im April 750 u. c., ſondern (man höre!) im October des Jahres 739 u. c. geſtorben ſein ſoll.

tract. סנהדרין c. 11. §. 4. [2]): „Man tödtet einen solchen (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf gen Jerusalem, und bewahrt ihn bis auf das Fest (רֶגֶל), und tödtet ihn an demselben, weil es (5 Mos. 17, 13.) heißt: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So sagt Rabbi Akiba (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." Zu denen, welche das Wort der Schriftgelehrten angriffen, gehörte jedenfalls Jesus. Unter Fest (רגל) ist eins der drei hohen Feste, zu denen die frommen Israeliten nach Jerusalem wandern sollten, Pascha, Pfingsten und Hüttenfest zu verstehen. Sollte nach dem Sinne der Sitte alles Volk hören und sich fürchten, so mußte bei einem solchen Verbrecher, wo möglich, der Tag der Festversammlung ausgewählt werden, d. i. beim Pascha der 15te Nisan. Denn nach dem Ende dieses Tages pflegten manche Festbesucher von Jerusalem sich schon wieder zu entfernen, und durften es gesetzmäßig, 5 Mos. 16, 7. Ferner wollte Herodes Agrippa, nachdem er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, hingerichtet hatte, auch den Apostel Petrus am 15. Nisan dem Volke zur Verurtheilung preisgeben. Er ließ ihn Apst. 12, 3. während der Tage der ungesäuerten Brote, d. i. nach der Terminologie der Synoptiker, Luc. 22, 7. Parall. vgl. S. 346., in der Zeit vom Anfang des 14ten Nisan bis zum Abend des 21sten und zwar, wie aus V. 4. erhellt, vor dem Pascha, also noch im Laufe des 14ten Nisan, an dessen Abend das Pascha gegessen wurde, gefangen setzen. Er wollte ihn nach V. 4. μετὰ τὸ πάσχα, welcher Ausdruck hier augenscheinlich ein besonderes Fest innerhalb der kurz vorher erwähnten ἡμέραι τ. ἀζύμων bezeichnet, dem Volke vorführen, d. i. da τὸ πάσχα als Bezeichnung eines einzelnen Festtages sowohl (im engsten Sinne) vom 14ten Nisan Abends bis Mitternacht, als vom 15ten Nisan mit Einschluß des vor-

2) אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שיבנה אלא מעלין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דבר ר׳עקיבא.

Richten ausgeschlossen. Es kam nur darauf an, ob man es als רשות, als in die Willkür gestellt, betrachten wollte oder nicht. Selbst in der spätern Zeit, als diese Theorie [1]) immer mehr zur Herrschaft kam, wird daher das praktische Bedürfniß namentlich bei sehr verhaßten Verbrechern, deren baldiger Tod gewünscht wurde oder gewünscht werden mußte, mancherlei Ausnahmen gemacht haben. Ferner wissen wir aus Jos. Ant. 17, 6. 4. durch astronomische Berechnung der in der nächsten Nacht fallenden Mondfinsterniß, vgl. S. 56, daß Herodes der Große den Matthias (Theudas) und mehrere von seinen Genossen am 12ten März des Jahres 750 u. c. lebendig verbrennen ließ. Da nun in jenem Jahre der 15te Nisan auf den Vollmond des 12ten April traf, so entsprach der 12te März in demselben, dem 14ten Adar oder dem Datum des Purimfestes. Wenn wir also annehmen, daß kein Todesurtheil an einem Festtage habe gefällt und vollzogen werden können, so müssen wir, wie Block [2]), im vollkommenen Widerspruch mit aller Geschichte consequenter Weise auch behaupten, daß Herodes nicht im Jahre 750 zur Zeit des Pascha gestorben sei. Ja es läßt sich nachweisen, daß besonders qualificirte Verbrecher am liebsten gerade in der Festzeit, und zwar, zur Warnung für das dann zahlreich versammelte Volk, an den besuchtesten Festtagen, zur Strafe gezogen wurden. Ein Beispiel haben wir bereits in der Hinrichtung des Theudas und seiner Genossen am Purimtage gesehen. Ferner heißt es

---

1) Eine noch weitere Fortbildung der Theorie ist es, vgl. tract. סנהדרין cap. 4., wenn zufolge der Gemara a. a. O. selbst am ערב שבת (Freitag) und ערב יום טוב (Vorfesttag) jedes judicium capitale untersagt war, am Freitag (nach Einigen) sogar das judicium pecuniarium. Wollte man nun diese Theorie ins Zeitalter Jesu zurückdatiren, so würde Jesus, der doch jedenfalls am Freitag und mindestens einem Vorfesttage hingerichtet wurde, überhaupt nicht vor dem Sanhedrin gerichtet sein können.

2) In der S. 132 charakterisirten Schrift. Das Zusammenfallen jener Hinrichtung mit einem Festtage ist ihm S. 13 ff. der Hauptgrund, warum Herodes nicht im April 750 u. c., sondern (man höre!) im October des Jahres 739 u. c. gestorben sein soll.

tract. סנהדרין c. 11. §. 4. [2]): „Man tödtet einen solchen (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in seiner Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf gen Jerusalem, und bewahrt ihn bis auf das Fest (רֶגֶל), und tödtet ihn an demselben, weil es (5 Mos. 17, 13.) heißt: daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei. So sagt Rabbi Akiba (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." Zu denen, welche das Wort der Schriftgelehrten angriffen, gehörte jedenfalls Jesus. Unter Fest (רגל) ist eins der drei hohen Feste, zu denen die frommen Israeliten nach Jerusalem wandern sollten, Pascha, Pfingsten und Hüttenfest zu verstehen. Sollte nach dem Sinne der Sitte alles Volk hören und sich fürchten, so mußte bei einem solchen Verbrecher, wo möglich, der Tag der Festversammlung ausgewählt werden, d. i. beim Pascha der 15te Nisan. Denn nach dem Ende dieses Tages pflegten manche Festbesucher von Jerusalem sich schon wieder zu entfernen, und durften es gesetzmäßig, 5 Mos. 16, 7. Ferner wollte Herodes Agrippa, nachdem er Jacobus, den Sohn des Zebedäus, hingerichtet hatte, auch den Apostel Petrus am 15. Nisan dem Volke zur Verurtheilung preisgeben. Er ließ ihn Apst. 12, 3. während der Tage der ungesäuerten Brote, d. i. nach der Terminologie der Synoptiker, Luc. 22, 7. Parall. vgl. S. 346., in der Zeit vom Anfang des 14ten Nisan bis zum Abend des 21sten und zwar, wie aus V. 4. erhellt, vor dem Pascha, also noch im Laufe des 14ten Nisan, an dessen Abend das Pascha gegessen wurde, gefangen setzen. Er wollte ihn nach V. 4. μετὰ τὸ πάσχα, welcher Ausdruck hier augenscheinlich ein besonderes Fest innerhalb der kurz vorher erwähnten ἡμέραι τ. ἀζύμων bezeichnet, dem Volke vorführen, d. i. da τὸ πάσχα als Bezeichnung eines einzelnen Festtages sowohl (im engsten Sinne) vom 14ten Nisan Abends bis Mitternacht, als vom 15ten Nisan mit Einschluß des vor-

2) אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שיבנה אלא מעלין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד דבר ר׳עקיבא.

hergehenden Abends gebraucht wird, entweder am 15ten oder am 16ten Niſan. Beide Tage wurden als hohe Feſttage innerhalb der Feſtzeit der ungeſäuerten Brote gefeiert, vgl. S. 346., ſo daß an dieſer Stelle jedenfalls wenigſtens die Möglichkeit eines Halsgerichts an einem Feſttage beſtätigt wird. Indeß nach der Terminologie des Lucas und der Synoptiker müſſen wir urtheilen, daß ſogar der 15te Niſan als Gerichtstag bezeichnet ſei. Denn bei ihnen [1]) ſteht τὸ πάσχα im engſten Sinne, vom Abend des 14ten Niſan, Luc. 22, 1. Matth. 10, 2. vgl. Luc. 22, 7 ff. u. Parall.; was bei ihrer Anſchauung, die ganze Feſtzeit als Tage der ungeſäuerten Brote zu denken, allein conſequent iſt; denn dann mußte das Feſt der ungeſäuerten Brote am 15ten Niſan (τὰ ἄζυμα) beſonders hervor- und dem Paſcha am vorhergehenden Abend gegenüber treten, wie dies Marc. 14. 1. auch wirklich geſchieht. Wo dagegen wie im Johannesevangelium die ganze Feſtzeit nach dem Anfange derſelben τὸ πάσχα genannt wird, vgl. S. 341., da kann τὸ πάσχα, als Bezeichnung eines einzelnen Feſttags [2]) gebraucht, nur vom 15ten Niſan mit Einſchluß des vorhergehenden Abends erklärt werden. Die Nacht, in welcher Petrus nach Apſtg. 12, 6. aus dem Gefängniſſe entfloh, war alſo die Nacht vom 14ten auf den 15ten Niſan. So erklärt es ſich ſehr einfach, warum er mitten in derſelben noch Viele im Hauſe der Maria verſammelt und beim Gebet beſchäftigt findet, Apſtg. 12, 12 — 17. Denn für jene Nacht war die pernoctatio geſetzlich vorgeſchrieben, ſ. Lightfoot zu Marc.

---

1) Luc. 2, 41. macht allein eine Ausnahme, da hier die ἑορτὴ τ. πάσχα wegen des V. 43 nachfolgenden τελειωσάντων τὰς ἡμέρας (Plural.) wie bei Johannes die ganze, mehrtägige Feſtzeit zu umfaſſen ſcheint. Indeß möchte dieſe einzelne Stelle gegen unſere Auslegung von Apſtg. 12, 4. ſchwerlich einen Einwurf begründen, da an letzterem Orte die bei Luc. 22, 7. herrſchende Anſchauung der Feſtzeit als ἡμέρ. τ. ἀζύμων unmittelbar vorhergeht.

2) Von einem einzelnen Feſttage, alſo dem 15ten Niſan, glaube ich z. B. das ἐν τῷ πάσχα Joh. 18, 39. verſtehen zu müſſen. Die Freilaſſung des Verbrechers vor verſammeltem Volk entſpricht der Verurtheilung deſſelben vor eben dieſem Volk.

14, 26. Endlich berichtet Hegesipp bei Eusebius h. e. 2, 23., daß Jacobus, der Bruder des Herrn, am 15ten Nisan, wie es hier heißt, an der ἡμέρα (Singul.) τοῦ πάσχα vor versammeltem Volk den Märtyrertod erlitten habe. Mag diese chronologische Notiz wahr sein oder nicht, so viel folgt wenigstens aus derselben, daß die Gewährsmänner der judenchristlichen Quelle, aus welcher sie geschöpft ist, kein Bedenken trugen, das unter den Juden erlittene Märtyrerthum Jemandes auf den Festtag des 15ten Nisan anzusetzen. Zufolge dieser Erörterung dürfte erhellen, daß, da wir die Wahl zwischen dem 14ten und 15ten Nisan als Todestagen Jesu haben, die unter den Juden nachweislich bestehende Gerichtsordnung, um das Mindeste zu sagen, wenigstens nicht gegen den 15ten Nisan streitet. Ins heidnische Prätorium gingen die Juden ja nicht, um, wie Joh. 18, 28. ausdrücklich gesagt wird, sich nicht zu verunreinigen, und vor dem Beginne der Festfeier im Tempel, dem Morgenopfer um 9 Uhr, welchem die Darbringung der Chagiga folgte, war der Proceß Jesu beendet, Marc. 15, 25. Die Kreuzigung ward dagegen von den Römern vollzogen.

Gegen den 15ten Nisan als Todestag Jesu ist ferner eingewandt worden, daß man von dem Orte, wo die Paschamahlzeit verzehrt wurde, nicht vor dem Morgen habe weggehen dürfen, 2 Mos. 12, 22. Nun aber sei Jesus mit seinen Jüngern noch im Laufe der Nacht nach Gethsemane aufgebrochen, und auch die Häscher seien mit dem Verräther Judas Ischarioth dahin geeilt, um Jesum zu fangen. — Indeß ist bei diesem Einwurfe der Unterschied zwischen dem Pascha Aegyptiacum und dem Pascha sequentium aetatum, vgl. S. 340., nicht berücksichtigt. An der angeführten Stelle des Pentateuch wird die in mancher Beziehung singuläre Feier in Ägypten dargestellt. Daß man damals das Haus, in welchem man das Pascha aß, nicht verlassen sollte, hing damit zusammen, daß außerhalb desselben der Todesengel umherging, um die Erstgeburt zu tödten. Um sich gegen das Verderben zu schützen, sollte man damals auch den Pfosten des Hauses, in welchem man verweilte, mit dem Blute des geschlachteten

Paſcha beſtreichen. Wie dieſe beiden Merkmale der ſpätern Paſchafeier fehlen und fehlen mußten, ſo natürlich auch das aus ihnen allein zu erklärende Verweilen innerhalb des Hauſes, in welchem man ſich zur Feier des Paſchamahls verſammelt hatte. Was aus der Natur des Unterſchiedes beider Paſcha von ſelber folgt, iſt indeß im Talmud [1]) ausdrücklich beſtätigt.

Man erklärte ferner den Einkauf von Lebensmitteln in der Nacht auf den 15ten Niſan, deſſen Möglichkeit Joh. 13, 29. vorausgeſetzt wird, wegen der Feſtordnung entweder für unzuläſſig oder doch für unſchicklich. Man vgl. dagegen, was das Geſetz ſelber [2]) 2 Moſ. 12, 16. über die Heilighaltung des 15ten Niſan beſtimmt. Wenn aber ſogar das Geſetz über dieſen Tag die Sorge für Speiſe ausdrücklich erlaubt, wie viel mehr die Noth der Praxis bei der Menge der Feſtbeſucher! Auch nach Luc. 23, 56. machten die vom Grabe zurückkehrenden Frauen noch an demſelben Tage, welcher ihm doch jedenfalls der 15te Niſan iſt, kurz vor Einbruch [3]) des Sabbats, Einkäufe von Weihrauch und Myrrhen. Doch dieſe Stelle gehört vielleicht ſchon zu einer neuen Claſſe von Einwürfen, zu der wir jetzt übergehen.

Man behauptet endlich [4]), daß die Synoptiker ſelber [5]) andeuten, daß die letzte Mahlzeit Jeſu nicht die Paſchamahl-

---

1) Schon Lightfoot citirt in ſeiner Schrift minister. templi p. 727 aus Tosapht in Pesach 8. folgende Stelle: In potestate Aegyptiaco dicitur: Nemo vestrum limine aedium suarum exibit ad matutinum tempus, sed sic non fuit in sequentibus generationibus. Ubi comedebant pascha in Aegypto, ibi etiam pernoctare debuerunt, sed posterioribus temporibus comedebant in uno loco et pernoctabant in alio.

2) Vgl. S. 344 und tract. בִּיצָה c. 5.

3) Nach Marc. 16, 1. wurden dieſe Einkäufe am Schluſſe des Sabbats, alſo am Abend des 16. Niſan, fortgeſetzt.

4) Den Einwurf, daß der 15te Niſan zur Zeit Jeſu nie auf den Freitag habe fallen können — ein Einwurf, welcher, ſeine Richtigkeit vorausgeſetzt, allerdings entſcheidend wäre — haben wir bereits S. 354 ff. berückſichtigt.

5) Theile, Neues krit. Journ. II. 165 ff.

zeit und was damit zusammenhängt, sein Todestag nicht der 15te Nisan gewesen sei. Namentlich sagen sie ja, Matth. 26, 5. vgl. Marc. 14, 2., der Sanhedrin habe noch zwei Tage vorher, Matth. 26, 2. Marc. 14, 1., beschlossen, Jesum nicht am Feste (ἐν τῇ ἑορτῇ) zu fangen und zu tödten, damit kein Tumult unter dem Volke entstände. Indeß erhellt aus dem Zwecke dieses Beschlusses, dem Zusatze von δόλῳ zu κρατήσωσι und der Parallele Luc. 22, 2. ziemlich deutlich, daß mit ἐν τῇ ἑορτῇ nicht der Festtag, sondern der Ort, wo das Fest gefeiert wurde [1]), gemeint sei, wie auch wir sagen: „bist auch du auf dem Feste gewesen?" vgl. Joh. 7, 11. Indeß, selbst jene andere Auslegung zugegeben, so läßt sich kein rechter Grund absehen, warum die Sanhedristen den früher gefaßten Plan nicht hätten ändern sollen. War er doch wahrlich nicht aus Schonung gegen Jesum eingegeben, sondern aus Besorgniß vor dem Volke. Wurde letztere durch eine außerordentliche Gunst des Schicksals gehoben, durch den, wie von denselben Evangelisten berichtet wird, Matth. 26, 14 — 16. Marc. 14, 10. 11. Luc. 22, 3 — 6., erst später eintretenden Verrath des Judas, welcher Jesum ganz in der Stille in die Gewalt des Sanhedrin lieferte: so konnte es nur in dessen Sinn und Interesse liegen, den früher gefaßten Verfolgungs- und Todesplan möglichst zu beeilen.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß unter obigen, bei Voraussetzung eines chronologischen Widerspruchs in der Leidensgeschichte zu Gunsten des vierten Evangeliums angeführten Entscheidungsgründen nur noch der von Gewicht ist, welcher sich auf den apostolisch johanneischen Ursprung desselben stützt. Und wie gefährlich ist er, wenn man an letzterm selber zweifeln sollte! Und wenn hierzu noch kein zwingender Grund vorliegt, könnte man gegen den einen Evangelisten nicht drei, von der Kirche anerkannte Evangelien stellen, welche gleichzeitig oder sogar noch früher geschrieben wurden und doch schwerlich nur eine und dieselbe Quelle repräsentiren? Es erklärt

1) Dieser Ort war Gethsemane nicht; noch hatte die Festfeier des 15ten Nisan schon in der vorausgehenden Nacht angefangen.

sich, selbst abgesehen von andern Motiven, wie die kritische Entscheidung sich auf die Seite der Synoptiker neigen konnte.

Nun noch ein Hauptstreich, welcher von den Gegnern des johanneischen Evangeliums, Bretschneider [1]), Strauß und zuletzt Schwegler [2]) mit großer Härte geführt wurde und bei Anerkennung jener Disharmonie der vier Evangelien in der Paschafrage auch nach meiner Ansicht schwerlich zurückgewiesen werden kann. Die ihm zum Grunde liegenden Argumente pflegen von den Vertheidigern [3]) der Harmonie deßhalb auch ganz besonders betont zu werden. Um die Mitte und gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts kamen die sogenannten Paschastreitigkeiten [4]) zwischen den Kleinasiaten und den Abendländern zur Sprache, welche auf einer althergebrachten Verschiedenheit in der Feier des christlichen Pascha beruhten. Sie betrafen theils die Dauer des Fastens, theils, was uns aber allein interessirt, den Tag des Pascha [5]). Während die Kleinasiaten mit den Juden den Anfang ihres Festes auf den 14ten Tag nach Erscheinung des Neumonds (um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche) setzten, so daß die

---

1) Probabil. p. 109. 110.

2) Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. 1841. S. 191 ff. Schwegler hat die Geschichte der Paschastreitigkeiten auf der einen und den vermeintlichen Widerspruch der vier Evangelien in Bezug auf den Todestag Christi auf der andern Seite so sehr zur Basis seiner kritischen Untersuchungen über die johanneischen Schriften gemacht, daß deren Resultate, zu denen auch das gehört, daß das Evangelium des Johannes ums Jahr 170 n. Ch. verfaßt wurde, (sic!) nach Überführung von der Irrigkeit jener Prämissen größtentheils sofort aufzugeben sind.

3) Vgl. namentlich den S. 335 citirten Aufsatz aus der evangel. Kirchenzeit., welcher die Einheit der Evangelien in Bezug auf den Todestag Christi überhaupt am gründlichsten vertheidigt haben dürfte.

4) Vergl. die kirchengeschichtlichen Werke von Gieseler und Neander, ferner Rettberg, der Paschastreit der alten Kirche in seiner Bedeutung und seinem Verlaufe, in Illgens Zeitschrift f. historische Theologie. 1832. Bd. 2. St. 2. S. 91 ff.

5) Irenäus bei Euseb. h. e. 5, 24.: οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας.

Feier des Auferstehungstags nicht nothwendig auf den Sonntag fiel, weil jener 14te Tag nicht nothwendig ein Donnerstag war, hatten die Abendländer ihre Feier zu der XIV. luna zwar auch in Beziehung gesetzt, außerdem hatten sie dieselbe aber noch an einen festen Wochentag geknüpft, die Feier des Auferstehungstages an den Sonntag, die des Todestages an den Freitag. Schon der Bischof von Smyrna Polykarp, ein unmittelbarer Zuhörer des Apostels Johannes, hatte nach Irenäus bei Euseb. h. e. 4, 14. mit dem römischen Bischof Anicet über den Tag des Pascha gestritten. Der Streit war ohne Erfolg geblieben, weil sich beide auf alte Traditionen, Polykarp auf die Auctorität des Apostels Johannes und der übrigen Apostel [1]), mit denen er verkehrte, berufen konnte. Doch schieden die beiden Bischöfe von einander in bestem Vernehmen. Später, ums Jahr 171, entbrannte der Kampf von neuem in Laodicea, Euseb. h. e. 4, 26. Bei dieser Gelegenheit wurden selbst Schriften gewechselt. Melito, Bischof von Sardes, schrieb zwei Bücher für die kleinasiatische Festsitte, die uns leider nicht erhalten sind. Gegen ihn traten Apollinaris von Hierapolis und später Clemens von Alexandrien in die Schranken, von deren Schriften wir nur einzelne Fragmente haben [2]). Aus ihnen erhellt, daß die Streitfrage damals wenigstens aufs exegetische Gebiet geführt war. Die Gegner der kleinasiatischen Festsitte, bedrängt durch das Schriftwort, welches die Vertheidiger derselben ihnen entgegenhielten, suchten nachzuweisen, daß nach der evangelischen Geschichte Jesus vor seinem Tode in der That kein Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen habe, sie also auch nicht gehalten sein könnten, dasselbe zu beobachten. Zu diesem Zweck mußten sie

1) Euseb. h. e. 5, 24. *Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν (σελήνης τὴν τεσσαρεςκαιδεκάτην), ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα, οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνηθείαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.* Der Berichterstatter ist Irenäus, ein Zuhörer von Polykarp.

2) Vgl. Rettberg a. a. O. S. 116.

ergraute Biſchof von Epheſus Polykrates, von dem uns Fragmente eines im Auftrage der übrigen Biſchöfe an Victor verfaßten Synodalſchreibens bei Euſeb. h. e. 5, 24. erhalten ſind. Nachdem er der gegneriſchen Sitte wenigſtens indirect den Vorwurf gemacht hat, daß ſie die urſprüngliche Einrichtung des Herrn abändere, während ſie weder Etwas hinzuthäten, noch wegnähmen, führt er für die von ihm ſelber beobachtete kleinaſiatiſche Sitte die alten Auctoritäten des Apoſtels Philippus, des Apoſtels Johannes, des Polykarp, Thraſeas, Sagaris, Papirius, Melito an, dann die von ſieben ſeiner Verwandten, die ſchon vor ihm Biſchöfe geweſen ſeien. Noch mehr, der kleinaſiatiſche Biſchof beruft ſich für die heimiſche Sitte nicht bloß auf die Tradition, ſondern auch auf das Evangelium (Euſeb. a. a. O. οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον), und will deßhalb jede heilige Schrift prüfend durchgegangen ſein (πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθώς). Er baſirt ſich aber nicht bloß auf die drei erſten Evangelien, mit Ausſchluß des vierten, ſondern auf das Evangelium ſchlechthin, nicht auf ein einzelnes Evangelium, wie das vierte, ſondern auf jede heilige Schrift (letztere Worte ſind unſtreitig mit Bezug auf die Gegner geſagt, ſofern ſie ihre Anſicht, und zwar nur ſcheinbar, aus dem einen, johanneiſchen Evangelium rechtfertigten). Im Bewußtſein der entſchiedenen Schriftgemäßheit ſeiner Sitte ſchließt er mit dem Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menſchen.“ Der die äußere Einheit der Kirche vor allen Dingen berückſichtigende römiſche Biſchof wollte nun die Kleinaſiaten excommuniciren, doch wurde dieſer Schritt noch durch die Einſprache der übrigen Biſchöfe, namentlich durch das Anſehen des Irenäus verhindert. Ökumeniſch wurde die occidentaliſche Feſtſitte erſt auf dem Concil von Nicäa, und von da an erſcheinen die Quartodecimaner als Ketzer.

Aus dieſer Darlegung wird hervorgegangen ſein, daß die Kleinaſiaten ihre Feſtſitte von Anfang an nicht bloß mit den drei erſten Evangelien, ſondern auch mit dem Evangelium des Johannes in Einklang gewußt haben. Dieſe traditionelle

Auslegung des johanneischen Evangeliums von Seiten der Kleinasiaten ist für die Exegese um so beachtungswerther, als ihr Dasein gerade in dem Kreise, in welchem der Apostel Johannes lebte und wirkte, bis zu den ältesten Zeiten zurückgeführt werden kann. Wir stellen ganz in Abrede, daß die angeführte doppelte Paschafestsitte in einer zwiespältigen Tradition oder gar Berichterstattung der Evangelisten über das Todespascha Jesu gegründet war. Auch erklärt sich jene Verschiedenheit sehr einfach. Der kleinasiatische Brauch entstand, indem man Ostern als ein eigentliches, wenn auch von eigenthümlich christlichem Geiste erfülltes Pascha ansah und wie bei den Juden an feste Monatstage knüpfte, weil die es constituirenden Erlösungsthatsachen einst mit einem wirklichen jüdischen Pascha zusammengefallen waren; der occidentalische Brauch, indem man die Zeit des jüdischen Pascha nur im Allgemeinen festhaltend, Ostern an feste Wochentage knüpfte, nämlich an diejenigen Wochentage, an welchen sich einst die Grundthatsachen der Erlösung, der Tod Jesu und seine Auferstehung, ereignet hatten, was damit zusammenhängen dürfte, daß man schon längst den Auferstehungstag Jesu am ersten Wochentag oder Sonntag zu feiern sich gewöhnt hatte. Jener Brauch konnte leichter als eine unmittelbare Fortsetzung des jüdischen Pascha erscheinen, weßhalb demselben in der Regel auch das Judaisiren vorgeworfen wird. Bei diesem mußte, wie auch die Geschichte des Streits zeigt, in demselben Maaße, in welchem er die Form des jüdischen Pascha zurücktreten ließ, das eigenthümlich Ideale des christlichen Festbewußtseins hervortreten, der Gedanke, daß Christus das wahre ewiggültige Pascha sei, Joh. 19, 36. 1 Cor. 5, 7. Nur mußten die Gegner des sich an das historische Factum unmittelbar anschließenden kleinasiatischen Brauchs irre gehen, wenn sie die Verwerflichkeit desselben und auf unmittelbar exegetischem Wege die größere Wahrheit des ihrigen nachweisen wollten.

Nehmen wir dagegen an, daß zwischen den Synoptikern und Johannes in der That der vermeintliche Widerspruch zu statuiren sei, daß also jene uralte exegetische Tradition, welche ihre Einstimmigkeit behauptet, die Wahrheit verfehlt habe, so

muß die Geschichte jener Paschastreitigkeiten allerdings selbst die Authentie unsers johanneischen Evangeliums bedrohen. Denn, wie wohl keinem Zweifel unterliegt, so ist der kleinasiatische Brauch allein aus der Voraussetzung zu erklären, daß Jesus am vierzehnten Nisan mit den Juden das Paschamahl gegessen habe und am funfzehnten gekreuzigt sei. Nun soll außer andern Aposteln und alten Zeugen auch der Apostel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derselbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Basis desselben geradezu als irrig darthut, geschrieben haben! Fand er jenen Brauch bei seiner Ankunft in Kleinasien auch bereits vor, das gradezu Irrige desselben mußte er abändern, und er konnte es, da er als Apostel und Augenzeuge des Lebens Jesu dastand.

Doch abgesehen hiervon wollen wir jetzt untersuchen, wie es mit jenem Brauche sich wohl verhalten haben möge, wenn Johannes ihn bereits vorfand. Die vorjohanneischen Gründer der kleinasiatischen Paschafestsitte können schwerlich Andere gewesen sein als der Apostel Paulus und seine Gehülfen, welche auch die Gemeinen Kleinasiens gegründet haben. Unter den Evangelisten sind es nun aber grade zwei Gehülfen dieses Paulus, Marcus und Lucas, welche die Stiftung des Abendmahls jedenfalls mit dem jüdischen Pascha zusammenfallen lassen. Da wir ihre Übereinstimmung mit ihrem großen Lehrer in diesem hochwichtigen Puncte, auch abgesehen von andern Gründen, für wahrscheinlich halten müssen, so scheint sich also zu ergeben, daß auch der Apostel Paulus, wenn anders die Synoptiker mit dem johanneischen Evangelium über den Todestag Jesu in Widerstreit stehen, nur den Synoptikern seine apostolische Stimme giebt. Lücke sucht freilich den Apostel Paulus als Zeugen für den Johannes gegenüber den Synoptikern darzustellen, Comment. I. S. 113. und Gött. gelehrte Anz. 1834. S. 2020 ff. Er führt dafür an, daß der gekreuzigte Christus 1 Cor. 5, 7. wie Joh. 19, 36. unser Paschalamm genannt werde. Aber kann Christus unser Paschalamm nur dann heißen, wenn er an demselben Tag und in derselben Stunde geopfert wurde, wie das eigentliche Paschalamm?

Gewiß würde er mit Recht so heißen, auch wenn die beiden Termine noch weiter auseinander lägen. Ich führe aus demselben Corintherbriefe eine andere Stelle an, 1 Cor. 10, 16., welche wenigstens eben so sehr für die Synoptiker zeugt, wenn sie nicht entscheidet. Der Abendmahlskelch heißt hier der Segenskelch (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), wie die Ausleger anmerken, unstreitig deßhalb, weil der Kelch bei der Paschamahlszeit so genannt wurde. Woher dieser Name? Ist er nach dem Zusammenhang der Stelle zu dem Paschakelch vielleicht nur so in Beziehung gesetzt, wie dies 1 Cor. 5, 7. bei τὸ πάσχα ἡμῶν der Fall zu sein scheint? Ich würde das eher zugeben, wenn nicht ὃ εὐλογοῦμεν dabei stände. Steht dies nicht ganz überflüssig, so muß τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας als technischer Ausdruck des Abendmahlskelchs bei Paulus angesehen werden, so daß er diesen Namen führt, auch abgesehen davon, ob er für den jedesmaligen Gebrauch schon gesegnet war oder nicht. Dann muß er aber entweder nach seiner ursprünglichen Einsetzung, so daß mit Bezug auf diese die pauliniſche Bezeichnung gewählt wäre, oder auch nach seinem dauernden Gebrauche, was wegen der Analogie in der kleinasiatischen Gemeine vielleicht vorzuziehen ist, mit dem Paschakelche zusammengefallen sein. Wenn der christliche Segenskelch zu dem jüdischen in Gegensatz gestellt werden sollte, so hätte ein ἡμεῖς vor εὐλογοῦμεν gar nicht fehlen dürfen: „der Segenskelch, den wir (im Gegensatz gegen die Juden) segnen.“ Bei τὸ πάσχα 1 Cor. 5, 7. fehlt ein solches ἡμῶν nicht. — Bedenkt man dann noch das oben berührte nahe Verhältniß der beiden Synoptiker Marcus und Lucas zu dem Apostel Paulus, ferner die theilweis fast pauliniſche Haltung des Evangeliums Lucä und insbesondere die auch sonst anerkannte große Ähnlichkeit grade der Einsetzungsworte des Abendmahls bei Lucas (22, 19—21.) und Paulus (1 Cor. 11, 23—25.): so wird man wohl behaupten müssen, daß in der Paschafrage auch der Apostel Paulus entschieden auf die Seite der Synoptiker zu stellen sei. Der Verfasser des vierten Evangeliums tritt durch seine Darstellung der letzten Tage Jesu, wie wir auf glaubwürdigem Wege wissen, in directen Wider-

muß die Geschichte jener Paschastreitigkeiten allerdings selbst die Authentie unsers johanneischen Evangeliums bedrohen. Denn, wie wohl keinem Zweifel unterliegt, so ist der kleinasiatische Brauch allein aus der Voraussetzung zu erklären, daß Jesus am vierzehnten Nisan mit den Juden das Paschamahl gegessen habe und am funfzehnten gekreuzigt sei. Nun soll außer andern Aposteln und alten Zeugen auch der Apostel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derselbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Basis desselben geradezu als irrig darthut, geschrieben haben! Fand er jenen Brauch bei seiner Ankunft in Kleinasien auch bereits vor, das gradezu Irrige desselben mußte er abändern, und er konnte es, da er als Apostel und Augenzeuge des Lebens Jesu dastand.

Doch abgesehen hiervon wollen wir jetzt untersuchen, wie es mit jenem Brauche sich wohl verhalten haben möge, wenn Johannes ihn bereits vorfand. Die vorjohanneischen Gründer der kleinasiatischen Paschafestsitte können schwerlich Andere gewesen sein als der Apostel Paulus und seine Gehülfen, welche auch die Gemeinen Kleinasiens gegründet haben. Unter den Evangelisten sind es nun aber grade zwei Gehülfen dieses Paulus, Marcus und Lucas, welche die Stiftung des Abendmahls jedenfalls mit dem jüdischen Pascha zusammenfallen lassen. Da wir ihre Übereinstimmung mit ihrem großen Lehrer in diesem hochwichtigen Puncte, auch abgesehen von andern Gründen, für wahrscheinlich halten müssen, so scheint sich also zu ergeben, daß auch der Apostel Paulus, wenn anders die Synoptiker mit dem johanneischen Evangelium über den Todestag Jesu in Widerstreit stehen, nur den Synoptikern seine apostolische Stimme giebt. Lücke sucht freilich den Apostel Paulus als Zeugen für den Johannes gegenüber den Synoptikern darzustellen, Comment. I. S. 113. und Gött. gelehrte Anz. 1834. S. 2020 ff. Er führt dafür an, daß der gekreuzigte Christus 1 Cor. 5, 7. wie Joh. 19, 36. unser Paschalamm genannt werde. Aber kann Christus unser Paschalamm nur dann heißen, wenn er an demselben Tag und in derselben Stunde geopfert wurde, wie das eigentliche Paschalamm?

Gewiß würde er mit Recht so heißen, auch wenn die beiden Termine noch weiter auseinander lägen. Ich führe aus demselben Corintherbriefe eine andere Stelle an, 1 Cor. 10, 16., welche wenigstens eben so sehr für die Synoptiker zeugt, wenn sie nicht entscheidet. Der Abendmahlskelch heißt hier der Segenskelch (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας), wie die Ausleger anmerken, unstreitig deßhalb, weil der Kelch bei der Paschamahlszeit so genannt wurde. Woher dieser Name? Ist er nach dem Zusammenhang der Stelle zu dem Paschakelch vielleicht nur so in Beziehung gesetzt, wie dies 1 Cor. 5, 7. bei τὸ πάσχα ἡμῶν der Fall zu sein scheint? Ich würde das eher zugeben, wenn nicht ὃ εὐλογοῦμεν dabei stände. Steht dies nicht ganz überflüssig, so muß τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας als technischer Ausdruck des Abendmahlskelchs bei Paulus angesehen werden, so daß er diesen Namen führt, auch abgesehen davon, ob er für den jedesmaligen Gebrauch schon gesegnet war oder nicht. Dann muß er aber entweder nach seiner ursprünglichen Einsetzung, so daß mit Bezug auf diese die pauliniſche Bezeichnung gewählt wäre, oder auch nach seinem dauernden Gebrauche, was wegen der Analogie in der kleinasiatischen Gemeine vielleicht vorzuziehen ist, mit dem Paschakelche zusammengefallen sein. Wenn der christliche Segenskelch zu dem jüdischen in Gegensatz gestellt werden sollte, so hätte ein ἡμεῖς vor εὐλογοῦμεν gar nicht fehlen dürfen: „der Segenskelch, den wir (im Gegensatz gegen die Juden) segnen.“ Bei τὸ πάσχα 1 Cor. 5, 7. fehlt ein solches ἡμῶν nicht. — Bedenkt man dann noch das oben berührte nahe Verhältniß der beiden Synoptiker Marcus und Lucas zu dem Apostel Paulus, ferner die theilweis fast pauliniſche Haltung des Evangeliums Lucä und insbesondere die auch sonst anerkannte große Ähnlichkeit grade der Einsetzungsworte des Abendmahls bei Lucas (22, 19—21.) und Paulus (1 Cor. 11, 23—25.): so wird man wohl behaupten müssen, daß in der Paschafrage auch der Apostel Paulus entschieden auf die Seite der Synoptiker zu stellen sei. Der Verfasser des vierten Evangeliums tritt durch seine Darstellung der letzten Tage Jesu, wie wir auf glaubwürdigem Wege wissen, in directen Wider-

ſpruch mit mehrern Apoſteln und namentlich mit dem Apoſtel Johannes. Er kann alſo kaum noch ein Apoſtel, geſchweige der Apoſtel Johannes ſein.

Ich gehe weiter. Iſt erſt die apoſtoliſche Auctorität dem vierten Evangelium genommen und dagegen auf Seiten der Synoptiker getreten, ſo ſcheint es ſich von ſelber zu verſtehen, daß dieſe uns Wahrheit berichtet haben. Hinzu kommt ein letzter Grund, der ſchon allein die Sache entſcheiden dürfte. Durch unſere ganze Schrift zieht ſich die Beweisführung hindurch, daß Jeſus im Jahre 30 geſtorben iſt. In dieſem Jahre fiel aber der 15te Niſan oder 7te April auf einen Freitag. Da nun Jeſus nach allen 4 Evangelien in der nächſten Nähe des Paſcha und zwar an einem Freitag geſtorben iſt, ſo muß er am 15ten Niſan geſtorben und das letzte Mahl, welches er am Abend vorher mit ſeinen Jüngern aß, muß ein Paſchamahl geweſen ſein. Der ſynoptiſche Bericht iſt jedenfalls wahr.

Allein wahr? was wird aus dem vierten Evangelium? ſollte dieſe durch ſo viele innere und äußere Gründe als apoſtoliſch bewährte Schrift wirklich nicht vom Apoſtel Johannes herrühren? Ich meine allerdings. Doch muß uns das ſofort auf die Vermuthung führen, daß die Prämiſſe, worauf jene Folgerung allein und wie mir ſcheint unwiderleglich beruht, der Widerſpruch des johanneiſchen wider den ſynoptiſchen Bericht, nur ſcheinbar ſein dürfte. Und auch deßwegen ſcheint mir ein Widerſpruch von vorn herein nicht wohl denkbar, weil, nachdem wir nun bereits ſämmtliche 4 Evangelien in chronologiſcher Beziehung faſt bis zu Ende durchgeprüft haben, wir ſie alle und namentlich auch den vierten Evangeliſten ſtets aufs beſte unterrichtet fanden, weil ſich dieſer Widerſpruch ſogar in dem wichtigſten Lebensabſchnitte Jeſu, der Leidensgeſchichte, auf welche ſich anerkannter Maaßen zuerſt und vornämlich die chriſtliche Geſchichtſchreibung und Predigt richtete, finden würde, weil er durch das kirchliche Fortleben jener denkwürdigen Paſchamahlzeit in der Abendmahlsinſtitution und Abendmahlsfeier kräftig verhütet, unmöglich ſchon in der Entſtehungszeit der Evangelien, unter Apoſteln und apoſtoliſchen Männern,

Wurzel fassen konnte [1]). Es wird daher unser Geschäft sein, den Sitz des vermeintlichen Widerspruchs, den johanneischen Bericht über die Leidensgeschichte — und zwar für sich, ohne Beziehung auf Harmonistik, freundliche und feindliche, und seinem ganzen Zusammenhange nach — sorgfältig zu untersuchen, um zu erforschen, ob derselbe, der kraft vorstehender Bemerkungen von vorn herein so gut wie unmöglich scheint, nicht wirklich geworden sei. Derselbe wird nach dem Stande unserer Untersuchung aber ohne weiteres zugegeben werden müssen, wenn sich ergeben sollte, daß Johannes den Todestag Jesu nicht auf den 15ten Nisan setze, woraus freilich, um dies noch beiläufig zu erwähnen, falls man dann für Joh. sich entscheiden sollte, auch eine etwas modificirte Ansicht von der Bedeutung des Abendmahls sich scheint ergeben zu müssen. Doch ist auch von mehreren Gelehrten in der jüngsten Zeit die Behauptung einer Widerspruchslosigkeit der 4 Evangelisten in der hier versuchten, wie bereits S. 359. gezeigt ist, allein zulässigen Form aufgestellt worden; ich verweise auf die S. 335. citirten Schriften, zu denen noch Paulus und Guerike hinzuzufügen [2]) sind.

Folgende Stellen Joh. 12, 1. 13, 1. 2. 13, 29. 18, 28. 39. 19, 14. 31. sind einer nähern Betrachtung zu unterwerfen.

Gleich Joh. 12, 1. begünstigt die Meinung, daß auch Johannes den 15ten Nisan für den Todestag Jesu gehalten habe, ziemlich entschieden. Es steht da: Jesus kam πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα nach Bethanien, das kann nur heißen 6 Tage vor dem Pascha. Der Anfang des Pascha fiel auf den 14ten Nisan Abends, folglich kam Jesus am 8ten Nisan nach Bethanien. Setzen wir nun, daß Johannes den Freitag, welcher auch nach ihm der Todestag Jesu war, vergl. S. 334., mit den Synoptikern als 15ten Nisan dachte, so

1) Vgl. Tholuck Comment. 5te Ausg. S. 241 ff.

2) Jener in seinen bekannten Werken über die Evangelien und evangelische Geschichte, dieser in der Abhandlung: Versuch einer Vereinigung der evangelischen Relationen über die letzte Mahlzeit Jesu, im neuen krit. Journ. III. S. 157 ff.

war der 8te Nisan ein Freitag, und Jesus würde an einem Freitag, noch bevor die Sabbatruhe des Sonnabend hereinbrach, in Bethanien eingetroffen sein. Erklären wir dagegen mit den Gegnern der Synopse den Tag nach der Kreuzigung für den 15ten Nisan, so würde der 15te Nisan ein Sonnabend und der 8te Nisan, an welchem Jesus in Bethanien anlangte, mithin ebenfalls ein Sonnabend gewesen sein. Dann würde man voraussetzen müssen, daß Jesus das mosaische Gesetz, welches den 7ten Wochentag für einen Sabbat oder Ruhetag erklärte und namentlich weitere Reisen an demselben streng untersagte, entweder übertreten oder nahe vor Bethanien den Sabbat über gerastet habe, um am Abend desselben die noch übrige Strecke bis Bethanien zurückzulegen. Das sind aber zwei Möglichkeiten, welche wir, selbst abgesehen davon, daß sie, wie wir später sehen werden, in die Chronologie der Leidenswoche nicht passen, schon vorläufig als unwahrscheinlich bezeichnen dürfen. Eine Sabbatsverletzung jener erstern Art hat sich Jesus, so weit sein Leben vorliegt, nie zu Schulden kommen lassen. Denn begreiflicher Weise kann die unsrige mit den durch Krankenheilungen veranlaßten gar nicht in eine Kategorie gestellt werden; auch müßte es Wunder nehmen, daß seine ihm namentlich damals aller Orten auflauernden Gegner Joh. 11, 57., welche so ängstlich, wie wir wissen, nach legitimen Vorwänden ihrer Rache suchen mußten, bei seinem Proceß ihm dieselbe nicht als eine selbst nach dem Gesetze (2 Mos. 16, 29. vgl. 31, 14 ff. 35, 2. 4 Mos. 15, 32 ff.) todeswürdige Handlung hätten vorhalten sollen. Auf der andern Seite aber scheint sich von vorn herein die Annahme zu empfehlen, daß Jesus seine Reise gleich so werde eingerichtet haben, daß er grade noch vor dem Sabbat am Ziel derselben, in Bethanien, eintreffen konnte. Bethanien und darin das Haus des Lazarus war ja das Standquartier, von wo aus er in jenen Tagen nach Jerusalem hin und wieder ging. Joh. 12, 1—9. (vgl. Joh. 11, 1—46. u. Luc. 10, 38—42.) Marc. 11, 11. 12. Matth. 21, 17. vgl. Marc. 11, 19. Luc. 21, 37. Marc. 14, 3—9. vgl. Matth. 26, 6—13.

Wir kommen zur zweiten Stelle Joh. 13, 1. 2. Zugege-

ben wird [1]), daß das hier erwähnte letzte Mahl identisch sei mit der synoptischen Paschamahlzeit. Gestritten wird nur darüber, ob die chronologischen Bestimmungen bei Johannes das Paschamahl am Abend des 14ten oder ein gewöhnliches Mahl am Abend des 13ten Nisan bezeichnen. Es kommt dabei auf Sinn und Construction von Joh. 13, 1. an. Zunächst ist der Irrthum zurückzuweisen, als ob πρό hier den dem Paschafest unmittelbar vorhergehenden Tag bedeuten könne; denn dieser Sinn müßte wie im Classischen so im N. T., vgl. 2 Makk. 15, 36., durch πρὸ μιᾶς τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα, einen Tag vor dem Paschafeste, ausgedrückt sein. Jene Formel kann hier, wie Joh. 11, 55. πρὸ τοῦ πάσχα, vielmehr nur sagen, daß Etwas vor dem Paschafeste geschah: wie lange vorher, ob Stunden, Tage oder Jahre, ist in ihr selber [2]) mit keiner Silbe angedeutet, sondern kann allein aus dem Zusammenhange erhellen. Weiter fragt sich, ob πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα als chronologische Bestimmung des V. 2. genannten δεῖπνον aufzufassen sei. Diese Frage ist entscheidend, weil, wenn sie bejaht wird, das johanneische Mahl natürlich kein Paschamahl sein könnte, sondern vor das Paschafest fallen müßte [3]). Die syntaktische Fügung, wornach V. 2. durch καὶ an den Hauptsatz von V. 1. εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς angeschlossen wird, ergiebt unter einer Bedingung die

1) Vgl. Strauß II. S. 404 ff.

2) Merkwürdig, daß Olshausen, Comment. II. S. 416., zur Erklärung des πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα zugleich auf die (bei Juden und Griechen) verschiedene Bestimmung des bürgerlichen Tags recurrirt. Die Festzeit am 14ten Nisan Abends hieß ja bei Juden und Griechen Pascha, und nur vom Abend an ward sie durch den Namen Pascha bezeichnet.

3) Die Auskunft Hengstenbergs a. a. O. S. 787. müssen wir für irrig halten, wenn er das δεῖπνον Joh. 13, 2. zwar von der Paschamahlzeit versteht, jenes πρὸ τ. ἑορτῆς τ. πάσχα chronologisch aber durch die Annahme rechtfertigen will, daß er die von Joh. 13, 4 ff. an berichtete Fußwaschung Jesu der Zeit nach vor dem Paschamahl geschehen läßt. Fiel sie denn darum in die Zeit vor dem Paschafeste? und ist sie nicht V. 4. sogar ausdrücklich als integrirender Bestandtheil des Paschamahls bezeichnet?

Möglichkeit ihrer Beziehung, falls nämlich πρὸ τ. ἑορτ. τ. πάσχα gar nicht oder doch nicht allein auf die Participialſätze εἰδὼς oder ἀγαπήσας, ſondern auf jenen Hauptſatz ſich bezöge. Das iſt nun aber nicht der Fall. Das πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα weiſ't nämlich augenſcheinlich auf das εἰς τέλος hin, das Geliebthaben vor dem Feſte des Paſcha findet ſeinen Gegenſatz in dem Lieben bis zu Ende. Beide Zeitbeſtimmungen können überhaupt nur in dieſem gegenſätzlichen Verhältniß verſtanden werden. Mithin bezieht ſich erſtere lediglich auf den durch ἀγαπήσας gebildeten Participialſatz, der durch den Satz mit εἰδὼς näher beſtimmt [1]) und begründet wird; in der Weiſe, daß das Lieben Jeſu bis zu Ende eben alles Lieben vor dem Paſchafeſte ausſchließt, ſelber mit der der vorfeſtlichen Zeit entgegengeſetzten Zeit, alſo dem Anfange der Feſtzeit, beginnend. Die nach dieſen Vorbemerkungen, wie mir ſcheint, völlig klare Stelle möchte ich ſo überſetzen: Nachdem vor dem Feſte des Paſcha [2]) Jeſus, da er wußte, daß ſeine Stunde gekommen ſei, daß er zu ſeinem Vater gehen ſolle, die Seinen, welche in der Welt bleiben ſollten, geliebt hatte, liebte er ſie (von da an, alſo vom Feſte des Paſcha an) bis zu Ende; u. da ein Mahl veranſtaltet war u.ſ.w. Ich meine, es erhellt, daß dieſes Mahl, deſſen Vorgänge ein Beiſpiel der Liebe Jeſu bis zu Ende ſein ſollen, nach unſerm johanneiſchen Texte nicht höchſtens auch, ſondern nur in die Paſchafeſtzeit fallen könne. Wenn Johannes ſpäter die auf dies Mahl folgenden Begebenheiten als vor das Paſchafeſt fallende bezeichnen ſollte, ſo müßte er mit ſich ſelber in Widerſpruch treten. Wir haben

1) Durch den Satz mit εἰδώς wird, was für unſere Frage freilich gleichgültig iſt, πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα auf die letzten Tage vor dem Paſcha beſchränkt; denn nur in Bezug auf dieſe konnte es heißen: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα αὐτοῦ, ſonſt hätte ſtatt des Perfect das Futurum ἐλεύσεται geſetzt werden müſſen. Dies gegen Olshauſen u. A., welche unſer πρὸ τῆς ἑορτ. auf das ganze Leben Chriſti bis zu ſeinem letzten Paſcha beziehen wollen.

2) Wegen des Nachdrucks, der auf πρὸ τ. ἑορτ. τ. πάσχα als gegenſätzlicher Beſtimmung ruht, iſt es auch vorangeſtellt.

hier also eine besonders deutliche Bestätigung des aus Joh. 12, 1. bereits Ermittelten; und mich däucht, daß die Vertheidiger der Evangelieneinheit diese Stelle für ihre Sache bisher nicht genug gewürdigt haben.

Nicht so entscheidend möchten die Worte „Kaufe, was wir für's Fest (ad festum celebrandum) nöthig haben", in der Stelle Joh. 13, 29. sein. Freilich ohne alles Gewicht sind sie schwerlich, wie bereits Tholuck in s. Comment. S. 251. erkannt hat. Denn daß die Jünger voraussetzen, Judas Ischarioth wolle auf Jesu Geheiß noch in der Nacht die nöthigen Festeinkäufe machen, scheint sich dann am ersten zu erklären, wenn der folgende Tag, wie beim 15ten Nisan, schon vom Morgen an durch Festopfer und Festversammlung geheiligt war, so daß die Festfeier durch solche, nach dem Gesetz (vgl. S. 366.) allerdings erlaubte Einkäufe, welche im Laufe des Tags besorgt wären, auf eine für den frommen Israeliten störende Weise (vgl. Nehem. 10, 32.) wäre unterbrochen worden. Auch die Vermuthung einer Armenspende (Joh. 13, 29.) schickte sich besonders für diese Festnacht, da am folgenden Tag wo möglich von allen Israeliten eine möglichst glänzende Chagiga sollte gegessen werden.

Also auch diese Stelle ist weit mehr für als gegen die synoptische Ansicht.

Was wollen wir aber zu Joh. 18, 28. sagen, der Stelle, welche nach S. 359. vorzugsweise als Sitz des Widerspruchs betont zu werden pflegt? Die Juden gingen beim Verhöre Jesu, welches in der Frühe (ἦν δὲ πρωΐα) Statt hatte, nicht in das Prätorium, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Pascha äßen (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα)! Da scheint die Paschamahlzeit (τὸ φάγ. τὸ πάσχα) doch gewiß noch in die Zukunft, erst auf den Abend des laufenden Tages, gesetzt zu werden! — Es kommt hier Alles auf den Sinn der Worte: φαγεῖν τὸ πάσχα an. Die Gegner pflegen selbigen auf die Feier der Paschamahlzeit am 14ten Nisan zu beschränken, die Harmonisten dagegen zu zeigen, daß die Formel auch von der Feier eines folgenden Festtags, namentlich von dem Genuß

der Chagiga am 15ten Niſan, geſagt werden könne. Letztere [1]) irren nur dann, wenn ſie die Chagiga mit Ausſchluß der im engern Sinne ſo genannten Paſchamahlzeit bezeichnet meinen. Der Sinn des φαγεῖν wird natürlich durch Inhalt und Umfang des Begriffs τὸ πάσχα beſtimmt. פֶּסַח von פסח vorübergehen, was hier mit Bezug auf das die Iſraeliten verſchonende Vorübergehen des Todesengels, als er einſt die Erſtgeburt in Ägypten ſchlug, geſagt iſt, bezeichnet Vorübergehen, Verſchonung, Rettung, Befreiung, und daher zunächſt das Erinnerungsfeſt an dieſe Verſchonung, das am Abend des 14ten Niſan gefeiert, und dann das Lamm, welches an demſelben geſchlachtet und wie bei der urſprünglichen Begebenheit gemeinſchaftlich verzehrt wurde. Nur da, wo πάσχα in dieſem engſten Sinne gebraucht wird, heißt φαγεῖν τὸ πάσχα Nichts weiter als das Paſchamahl des 14ten Niſan eſſen. Der Begriff des Paſcha wurde aber erweitert und zwar in zwiefacher Hinſicht. Man betrachtete den Abend des 14ten Niſan, an welchem das Paſcha dargebracht werden mußte, als Vorabend des 15ten. Dies iſt an allen Stellen geſchehen, wo die Feſtzeit als eine ſiebentägige beſtimmt wird, vgl. S. 341. Das Paſcha bildete den Anfang des 15ten Niſan, und dieſer Feſttag, aber mit Einſchluß ſeines Vorabends, konnte nun ſelber das Paſcha heißen. So z. B. Joſ. 5, 11. und bei den Talmudiſten faſt durchgehends. In dieſem Falle hatte τὸ πάσχα nun wieder einen doppelten Sinn, indem es ſowohl das Feſt vom Abend des 14ten bis zum Abend des 15ten Niſan bezeichnete, als auch die herkömmlichen Opfer und Speiſen an dieſem Feſte; und φαγεῖν τὸ πάσχα bezeichnet dann vornämlich die Theilnahme an der Mahlzeit des 14ten Niſan und an der Chagiga [2]) am 15ten, aber an ſich natürlich nicht das

1) Dieſer philologiſche Vorwurf iſt auch der lehrreichen Erörterung von Lightfoot zu Joh. 18, 28. zu machen.

2) Unter Chagiga verſteht man nach talmudiſchem Sprachgebrauch die freiwilligen Opfer, im A. T. זִבְחֵי שְׁלָמִים genannt, welche die frommen Iſraeliten nach 5 Moſ. 16, 16. 2 Moſ. 23, 15. 34, 20. an den Feſten in reichlicher Menge darzubringen pflegten. Am Paſcha wurden ſie in der Regel am Morgen des 15ten Niſan, nach

Letzte mit Ausschluß des Ersten. Endlich wurde bekanntlich auch die ganze Festzeit und so namentlich in unserm johanneischen Evangelium, vgl. S. 336., nach dem einen hervorragenden Festtage Pascha genannt: und darum heißen auch die gesetzlichen Opfer und Speisen der ganzen Festzeit Pascha, so z. B. 5 Mos. 16, 2. [1]), wo פֶּסַח sogleich durch צאן ובקר erklärt wird, und häufig im Talmud. *Φαγεῖν τὸ πάσχα* in diesem Sinne ist daher gleichbedeutend mit: die Paschafestzeit durch Theilnahme an den gesetzlichen Speisen (*τὰ ἄζυμα*) und Mahlzeiten feiern. Ähnlich heißt es 2 Chron. 30, 22. eben von der Paschafestzeit: Und sie aßen das Fest 7 Tage. Zu beachten ist noch, daß das Festessen a. d. St. vorzugsweise auf den Genuß der Chagiga bezogen wird; denn zu jenem Hauptsatz wird sofort der Participialsatz: מְזַבְּחִים זִבְחֵי שְׁלָמִים (vergl. S. 382. Note 2.) hinzugefügt [2]). Welche von den drei angegebenen Bedeutungen von *πάσχα* ist nun an unserer Stelle anzunehmen? Gewiß nicht die erste; dagegen spricht nicht nur der johanneische Sprachgebrauch, sondern daß wir bereits beim

---

dem Morgenopfer (zu Jesu Zeit um 9 Uhr unserer Rechnung), dargebracht. Die davon zu haltenden Opfermahlzeiten sollten (nach 3 Mos. 7, 16. 17. 19, 6. 7.) binnen zwei Tagen und der dazwischen liegenden einen Nacht beendet werden, tract. מסחים c. 7. §. 4.

1) Ein wenig anders ist noch der Gebrauch von מסחים 2 Chron. 35, 7. 8. 9., welcher dort nur von dem dargebrachten Kleinvieh, Ziegen und Lämmern, aber der Chagiga zu stehen scheint, im Gegensatz gegen das bei ebenderselben dargebrachte Rindvieh (בקר). Denn das eigentliche פסח war auch ein Stück Kleinvieh, Ziege oder Lamm. Diese Erweiterung des Begriffs ist also schwerlich identisch mit der oben angezogenen, und wird wohl irrig mit ihr bei Tholuck S. 251. u. A. verwechselt.

2) Ein analog vielbeutiger Sprachgebrauch wie bei *πάσχα* tritt bei *τὰ ἄζυμα* ein, was im engsten Sinne vom 15ten Nisan, im weitern von der Festzeit vom 15ten Nisan an, im weitesten von der ganzen Festzeit, mit Einschluß des Pascha am 14ten Nisan, gebraucht wird. Bei *τὰ ἄζυμα* fehlt übrigens auch die Analogie nicht, daß es zugleich für Fest und Festspeise steht, die ungesäuerten Brote selber und das Fest der ungesäuerten Brote bezeichnet. Was es an jeder einzelnen Stelle bedeutet, ist nur aus dem Zusammenhang zu ersehen.

15ten Niſan angelangt ſind, iſt im ganzen Zuſammenhange des johann. Evangeliums, wie wir geſehen haben, hinreichend indicirt und braucht nicht einmal, was indeß keine Schwierigkeiten haben würde, als den Leſern ſchon bekannt vorausgeſetzt zu werden. Alſo die zweite, wie mir am wahrſcheinlichſten, oder die dritte, welche beide Bedeutungen zwar an ſich das im engſten Sinne ſogenannte Paſcha am 14ten Niſan nicht ausſchließen, aber doch in dieſem Zuſammenhange. Wenn die Juden nach Anbruch des Paſcha, am Morgen des 15ten Niſan, nicht ins jüdiſche Richthaus gehen, in der Abſicht, das Paſcha zu eſſen: ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie damit nur das noch übrige Paſcha, das Paſcha mit Ausſchluß des 14ten Niſan, alſo namentlich die Theilnahme an der Chagiga, meinen können. Oder würden wir nicht, wenn ein Prediger am Oſtermorgen auf der Kanzel aufforderte, Oſtern zu feiern, ſogleich an die vom Oſterfeſte noch übrige Zeit, mit Ausſchluß der von demſelben bereits verſtrichenen, denken müſſen? Die Formel ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα würde nur in dem Falle Schwierigkeiten, und dann unauflösliche, machen, wenn ſie weiter Nichts als den Genuß des Paſcha am 14ten bezeichnen könnte: was aber klärlich nicht der Fall iſt.

Mit Recht hat ferner ſchon Lightfoot a. a. O. darauf hingewieſen, daß die Betretung eines heidniſchen Hauſes nur bis zum Abend [1]) verunreinigte, mithin das Eſſen (φαγεῖν wie im Texte ſteht) des Paſchalamms gar nicht hindern konnte, weil dieſes erſt am Abend geſchah, während die

1). Der Satz, daß die Betretung eines heidniſchen Hauſes nur bis zum Abend verunreinigte, kann ſchwerlich mit Grund bezweifelt werden, vgl. namentlich Hengſtenberg a. a. O. S. 802 ff. Der mit den jüdiſchen Satzungen beſonders vertraute Maimonides bei Bynaeus de morte J. Chr. III. p. 9. bemerkt, daß der Heide gleich einem Eiterflüſſigen betrachtet ſei, daſſelbe erhellt aus tract. שקלים c. 8. §. 1. u. ö. Daß aber die Berührung eines Eiterflüſſigen und alles deſſen, was mit ihm in Conner geſtanden hatte, nur bis zum Abend verunreinigen ſolle, wird 2 Moſ. 15, 5 ff. ausdrücklich geſagt. Die entſprechende Praxis geht auch aus Judith 12, 7 — 9. hervor.

Schlachtung (θύειν) desselben (im Laufe des Nachmittags) durch Andere vollzogen werden konnte. Dagegen wären die Juden am Genusse der Chagiga wirklich gehindert worden, da derselbe im Laufe des Tages begann.

Der kaiserliche Landpfleger Pilatus erwähnt nach Joh. 18, 39. der Sitte, daß am Pascha (ἐν τῷ πάσχα), d. i. jedenfalls [1]) während des Paschafestes (vom 15ten Nisan an mit Einschluß des vorhergehenden Abends) und wahrscheinlich am 15ten Nisan, den Juden stets ein Verbrecher freigegeben sei. Wenn er nun am Tage der Hinrichtung Jesu den Barabbas frei gab, so würde er, unter der Voraussetzung, daß dieser nach Johannes auf den 14ten Nisan gefallen sei, jene Sitte anticipirt haben, was an sich und nach den Textesworten wenigstens nicht wahrscheinlich ist.

Daß die vielbesprochene παρασκευὴ τοῦ πάσχα [2]) Joh. 19, 14. einen zum Paschafest gehörigen Freitag, mithin frühestens den funfzehnten Nisan bezeichne, ist bereits S. 335 ff. gezeigt worden.

Endlich, wenn Joh. 19, 31. der Sabbat oder Sonnabend, welcher auf den Todestag Jesu unmittelbar folgte, groß (μεγάλη) genannt wird, so hindert Nichts, daß wir bei ihm an den sechszehnten Nisan denken. Auf letztern fiel

---

1) Vgl. über den Ausdruck ἐν τῷ πάσχα S. 364.

2) Gegen den talmudischen Sprachgebrauch ist es aber, wenn einige Harmonisten das בערב הפסח, an welchem Jesus nach der babyl. Gemara Sanhedr. 6, 2. gesteinigt (?) und aufgehängt sein soll, vom 15ten und nicht vom 14ten Nisan erklären wollten. Nur folgt daraus Nichts weiter, als daß es damals eine Tradition (und Auslegung der Evangelien) gab, nach welcher Jesus am 14ten Nisan gestorben sein sollte. Weit ältere und besser unterrichtete Kirchenlehrer haben derselben, wie wir wissen, gehuldigt, vgl. S. 370. Was zu dieser Tradition a. a. O. hinzugefügt wird, daß Jesus bloß vom jüdischen Sanhedrin gerichtet und daß er gesteinigt sei, nachdem jener 40 Tage lang vergeblich einen Herold ausgesandt habe, um zu seiner Vertheidigung aufzufordern, ist augenscheinlich Nichts als Faselei und ein deutliches Zeichen dafür, daß die talmudische Legende nicht unmittelbar aus dem N. T. geschöpft wurde. Der letzte Grund solcher Fabeleien ist indeß leicht zu errathen.

damals ja nicht bloß der Wochensabbat, sondern zugleich die Feier des Gardenfestes, vgl. S. 344. Denn wenn jener Sonnabend groß genannt wird, so kann das natürlich nur heißen, daß es kein einfacher, gewöhnlicher Sonnabend war, seine Feier vielmehr mit der Feier eines andern Festes zusammenfiel. Nur wenn Johannes den Ausdruck ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων ἡ μεγάλη gebraucht hätte, würden wir nach der jüdischen Festterminologie nothwendig an den 15ten Nisan denken müssen. Übrigens kam jenem Sonnabend schon als Wochensabbat eine größere Stille und Heiligkeit zu, als dem ersten Festtage, vgl. S. 344. Wir Christen verkennen leicht das wahre Verhältniß, indem wir den jüdischen Sabbat mit unserm Sonntag vergleichen, und uns dann erinnern, daß die Festtage uns heiliger sind, mit mehr Sabbatruhe gefeiert werden, als unsere gewöhnlichen Sonntage.

Nach diesem allen wird, wie ich glaube, der unbefangene Forscher wohl mit vollem Fug und Recht die vollkommene Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern in ihrer Angabe über den Tod Jesu behaupten dürfen. Irre ich aber nicht sehr, so liegt die Wurzel ihres vermeintlichen Widerspruchs gegenwärtig — denn in den ersten Zeiten der Kirche ward die abweichende Erklärung des johanneischen Evangeliums nach S. 369. durch ein rituelles Interesse bedingt — vornämlich in dem Fehler, daß man das Essen des Pascha bei Joh. 18, 28., ohne auf den im johanneischen Evangelium herrschenden Zusammenhang und Sprachgebrauch zu achten, sofort mit dem φαγεῖν τὸ πάσχα bei den Synoptikern, Luc. 22, 11. 15. Parall., identificirt.

### 3. Jahr und Datum des Todes Jesu.

Im Zusammenhange mit unsern frühern Erörterungen müssen wir das Jahr 30 n. Ch. oder 783 u. c. für das Todesjahr Jesu erklären. Sobald das, was über das Geburtsjahr Jesu, die Zeit seines öffentlichen Auftretens, die Zeit der Gefangennahme des Täufers u. s. w. oder eins von diesen Gliedern gesagt ist, feststeht: kann auch diese Behauptung nicht

bezweifelt werden. Untersuchen wir jetzt, ob dieselbe nicht für sich begründet werden könne und somit wiederum jene Angaben begründet, und werfen wir schließlich noch einen kritischen Blick auf die von einander sehr abweichenden Aussagen der Tradition.

Behuf der Ermittelung des Todesjahrs Jesu hat man die Angabe der Evangelisten (Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44.) zu benutzen gesucht, daß sich in den drei letzten Stunden seines Todeskampfs, von 12 Uhr Mittags an, die Sonne verfinsterte. So schon die Kirchenväter. Sie beriefen sich, Eusebius an der Spitze, auf eine Notiz bei Phlegon [1]) aus Tralles, einem Chronikenschreiber des zweiten Jahrhun-

---

1) Die Stelle lautet bei Syncellus p. 324. ed. Paris. *Γράφει δὲ καὶ Φλέγων ὁ τὰς Ὀλυμπιάδας (συνίγων) περὶ τῶν αὐτῶν* (über die Sonnenfinsterniß unter Tiberius) *τάδε· τῷ δ' ἔτει τῆς βϡ'* (202) *Ὀλυμπιάδος ἐγένετο ἔκλειψις ἡλίου μεγίστη τῶν ἐγνωρισμένων πρότερον, καὶ νὺξ ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς ἡμέρας ἐγένετο, ὥστε καὶ ἀστέρας ἐν οὐρανῷ φανῆναι· σεισμός τε μέγας κατὰ Βιθυνίαν τὰ πολλὰ Νικαίας κατεστρέψατο.* Obgleich die Olympiade feststeht, so hat sich unter den Kritikern doch ein großer Streit über das Jahr derselben erhoben, da schon in alter Zeit bei den einzelnen Schriftstellern entweder das zweite oder vierte Jahr angeführt wird, vgl. Anger de tempp. in Actis apost. ratione p. 29. Handelt es sich nur um die ursprüngliche Lesart bei Eusebius, so kann nur das 4te Jahr von Olymp. 202 gemeint sein; denn er stellt die Zeit dieser Sonnenfinsterniß geradezu mit dem 19ten Regierungsjahre des Tiberius (August 785 bis dahin 786 u. c.) in Parallele, wenn er in seinem Chronicon schreibt: *Ἰησοῦς ἐπὶ τὸ πάθος προῆλθε ἔτους ιθ' τοῦ Τιβερίου βασιλέως, καθ' ὃν καιρὸν καὶ ἐν ἄλλοις μὲν ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν εὕρομεν ἱστορούμενα κατὰ λέξιν ταῦτα· ὁ ἥλιος ἐξέλιπεν, Βιθυνία ἐσείσθη, Νικαίας τὰ πολλὰ ἔπεσεν.* Wenn Hieronymus in seiner Übersetzung das 18te Jahr des Tiberius bietet, so spricht er augenscheinlich an einer unpassenden Stelle seine Ansicht von dem Todesjahre Jesu aus, da jenes Jahr weder zu dem zweiten noch zu dem vierten Jahre der 202ten Olympiade, welche ungefähr im Julius 29 n. Chr. oder 782 u. c. ihren Anfang nahm, stimmt. Die Verwirrung über das Jahr der Olympiade, zweites oder viertes, hat aber ihre Wurzel in der verschiedenen Ansicht, welche die Alten über das Todesjahr Jesu hegten.

derts, welcher einer beſonders ſtarken Verfinſterung der Sonne Olymp. 202 gedenkt, die in Bithynien von einem Erdbeben begleitet in der ſechsten Stunde des Tags ſich ereignete. Da jene Finſterniß auch in Paläſtina ſichtbar war und mehrere Merkmale, namentlich das Erdbeben, die Tagesſtunde, im Allgemeinen die Zeitangabe, übereinſtimmten, ſo lag ihre Identificirung mit der bei den Evangeliſten berichteten Sonnenverfinſterung nahe. Man überſah, daß Phlegon von einer aſtronomiſchen Sonnenfinſterniß, einer ἔκλειψις, ſprach, die Evangeliſten aber mit ihrem ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος oder σκότος keine aſtronomiſche Verfinſterung der Sonne gemeint haben können, da eine ſolche nie zur Zeit des Vollmonds, zu welcher das jüdiſche Paſcha gefeiert wurde, ſondern nur zur Zeit des Neumonds Statt haben kann. Unter der Finſterniß des Phlegon iſt vielmehr nach der Rechnung von Wurm [1]), dem auch Ideler in ſ. Hdb. II. 417. beiſtimmt, die in Vorderaſien ſichtbare, große Sonnenfinſterniß am 24ſten Novbr. des Jahres 29 n. Ch. zu verſtehen. Phlegon muß alſo das erſte Jahr der 202ten Olympiade (Juli 29 bis dahin 30 n. Ch.) geſchrieben haben, und diejenigen Alten, welche die von ihm erwähnte Sonnen-Finſterniß, weil ihr Monatstag nicht mit überliefert war, mit der Verfinſterung der Sonne beim Tode Jeſu zuerſt combinirten, werden wahrſcheinlich dieſen Tod ganz richtig in das Jahr 30 n. Ch. geſetzt haben.

Das bekannte Zeugniß des Geſchichtsſchreibers Joſephus Ant. 18, 3. 3., deſſen urſprünglichen Text Gieſeler in ſ. Kirchengeſch. Bd. 1. S. 75–77. in ſcharfſinniger Weiſe wieder hergeſtellt hat, gewährt leider nur den allgemeinen chronologiſchen Anhaltspunkt, daß Jeſus auf Befehl des römiſchen Landpflegers Pontius Pilatus gekreuzigt wurde.

Von der größten Wichtigkeit in unſerer Frage iſt aber jedenfalls der Wochentag, auf welchen der 15te Niſan in

1) Bengels Archiv Bd. 2. S. 304 ff. „Die Finſterniß war total in einem großen Theile des alten Babyloniens und Chaldäas und des weſtlichen Perſiens, in Nicäa beinahe total. Die größte Verfinſterung um 11 Uhr Morgens.“

dem Todesjahre Jesu gefallen sein soll. Denn da derselbe an den sichtbaren Vollmond geknüpft war, so werden wir mit Hülfe der Mondtafeln auf das Jahr desselben zurückschließen können. Der 15te Nisan fiel im Todesjahre Jesu nach unserer exegetischen Erörterung auf einen Freitag. — Von den Jahren 29 bis 33 n. Ch., unter denen jedenfalls das Todesjahr Jesu gewesen sein muß, fiel nun allein, vgl. den Excurs, im Jahre 30 n. Ch. der 15te Nisan auf einen Freitag. Folglich muß Jesus am 15ten Nisan im Jahre 30 gestorben sein, d. i. in dem Jahre, welches wir schon aus vielen andern Gründen für das Todesjahr Jesu erklärt haben. Der 15te Nisan entsprach in diesem Jahre aber dem 7ten April des alten Julianischen Kalenders. Folglich ist Jesus am 7ten April im Jahre 30 n. Ch. gekreuzigt.

Die Kirchenväter Tertullian advers. Jud. 8., Clemens Strom. I. p. 339., Julius Africanus bei Hieronymus in Dan. c. 9., Lactantius instit. 4, 10. u. A. setzen die Kreuzigung Jesu ins 15te Regierungsjahr des Tiberius, und sobald sie Consuln des Jahres angeben, nennen sie in der Regel [1]) das Consulat des Rubellius Geminus und des Fusius Geminus. In dieser Nachricht, welche das Jahr 29 n. Ch. als das Todesjahr annimmt, ist indeß keine selbstständige Tradition zu erkennen: vielmehr erschloß man das Consulat aus dem Regierungsjahr des Tiberius und dieses aus Luc. 3, 1. Seltsam genug [2]) ist freilich die Auslegung dieser Stelle, in welcher von Allem eher, als von einer Bestimmung des Todes Jesu die Rede sein kann. Andere geben ein anderes Todesjahr an, Eusebius z. B., welcher zugleich eine

1) Z. B. Tertullian a. a. O. Quae passio perfecta est sub Tiberio Caesare, Css. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium, die primo azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam, a Moyse fuerat praeceptum.... Hujus (Tiberii) quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX cum pateretur.

2) Am wissenschaftlichsten ist diese Tradition der lateinischen Kirche, wie man sie nach ihren Hauptrepräsentanten nennen kann, von dem Abt Sanclemente in der S. 196. angeführten und kritisirten

beinahe 4jährige [1]) Wirkſamkeit Chriſti hist. eccl. 1, 10. annimmt, das 19te Jahr des Tiberius oder 33 n. Chr., vgl. S. 387., was Hieronymus wiederum ins 18te Jahr corrigirt hat. — Als Datum des Todes Chriſti pflegte man VIII Calend. April. (25 März) anzugeben, das Datum der Frühlingsnachtgleiche des Cäſar, Tertull. a. a. O., Auguſtin de trinit. 4, 5., die Oſtertafel des Hippolytus, der 84jährige Oſtercyclus der Lateiner, wenn man beide bis ins Jahr 29 n. Ch. zurückführt, u. A. vgl. S. 371. Der rein myſtiſche Grund der Annahme leuchtet ein, vgl. S. 134. Ideler hebt, indem er auf letztern hinweiſt, in ſ. Hdb. II. 421. zugleich hervor, daß am 25ſten März des Jahres 29 der Mond im letzten Viertel geſtanden habe, mithin damals kein Paſcha geweſen ſein könne. Alles eclatante Beiſpiele, daß man ſich in dieſer Art von Fragen nicht an die Tradition, ſondern an die Quellen ſelber zu wenden hat. Von ihnen ausgehend wird man dann auch eine Beſtätigung derſelben in der Tradition finden können, wie denn ſchon Clemens Alex. Strom. I. p. 340. neben dem 15ten Jahre des Tiberius, welches er ſelber billigt, ganz richtig das 16te Jahr deſſelben als dasjenige Jahr anführt, in welchem Jeſus nach einigen genauen Rechnern gekreuzigt ſein ſolle.

### II. Anordnung der Leidenswoche nach ihren einzelnen Tagen.

Nachdem wir Mittelpunkt und Ende der Leidenswoche, den Todestag Jeſu genau beſtimmt, und gefunden haben, daß er ins Jahr 30 n. Ch. auf einen Freitag, nach jüdiſchem Calender den 15ten Niſan, nach julianiſchem auf den 7ten April gefallen ſei, können wir zur Beſtimmung der einzelnen Tage übergehen. Wir übernehmen hier eine Probe, in der ſich jenes Reſultat über den Todestag wieder beſtätigen muß. Die Übereinſtimmung der Evangelien ergiebt ſich aber in überra-

---

Schrift vertreten. Hier iſt auch eine ausführliche Geſchichte jener Tradition gegeben.

1) Οὐδ' ὅλος τετραέτης τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας χρόνος.

fehender Weiſe namentlich daraus, daß wir, wenn wir das johanneiſche Evangelium zum Grunde legend den Einzug Jeſu in Jeruſalem auf den 10ten Niſan ſetzen, durch Berückſichtigung aller ſynoptiſchen Daten mit der Geſchichte Jeſu Marc. 14, 1. vgl. Matth. 26, 2. am Abend des 12ten Niſan ſtehen, einer Zeit, wo auch dieſe Synoptiker a. a. O. bis zum Paſcha (Abend des 14ten Niſan) noch gerade zwei Tage zählen. So erhellt nicht bloß ihre Übereinſtimmung in dem Datum des Todestages, ſondern auch in den Angaben der Zeitbeſtimmungen von jenem Einzuge Jeſu an bis zu ſeinem Todestage hin. Durch die Combination aller Momente in allen vier Evangelien wird in unſerm Falle die Geſchichte Jeſu nicht nur reicher und vollſtändiger, ſondern auch klarer und durchſichtiger.

Bevor wir an die Anordnung unſeres Abſchnitts von dem Einzuge in Jeruſalem an gehen, haben wir noch eine Begebenheit, das Mahl Jeſu in Bethanien, an dem er geſalbt wurde, Joh. 12, 1 — 8. Marc. 14, 3 — 9. Matth. 26, 6 — 13., zu betrachten. Die Identität der Begebenheit leuchtet ein und wird faſt allgemein zugegeben. Aber ſie ſcheint chronologiſche Schwierigkeiten zu machen, da ſie nach Johannes noch vor dem Einzuge geſchah, von den Synoptikern aber erſt ſpäter erzählt wird. Indeß daraus, daß ſie ſpäter erzählt wird, folgt noch nicht, daß ſie auch ſpäter geſchehen ſein ſoll. Die Synoptiker beſtimmen vielmehr den Tag, auf den ſie gefallen ſei, mit keiner Sylbe: Marcus hat 14, 3. nur καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ, Matthäus 26, 6. τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ. Kein directer Ausſpruch hindert alſo die Annahme, daß die Synoptiker hier Etwas nachholen wollen, deſſen genauere Chronologie uns glücklicher Weiſe bei Johannes aufbewahrt iſt. Ja es laſſen ſich Gründe angeben, warum die beiden Synoptiker in ihren Evangelien dieſe Begebenheit ſehr zweckmäßig gerade dieſem Orte einſchalten konnten. Wie ſie ihre Leſer mit dem frühern Aufenthalte Jeſu in Bethanien nicht bekannt gemacht hatten, ſo laſſen ſie Jeſum auch das letzte Mal in Jeruſalem ſofort einziehen, ohne von ſeiner Einkehr in Bethanien zu reden. Anders mußte es natürlich Johannes in ſeinem Evangelium machen. Hätten freilich

die Synoptiker jene Einkehr ausdrücklich berichtet, dann könnte es auffallen, daß sie das damals gehaltene Mahl nicht zugleich erwähnten; so aber keineswegs. Indem sie die Erzählung an der spätern Stelle einschalteten, konnten sie zweitens an einem augenfälligen Beispiele die Gesinnung des Judas Ischarioth schildern, aus der sich der Verrath seines Herrn und größten Wohlthäters entwickeln sollte, Marc. 14, 4. Matth. 26, 8. vgl. Joh. 12, 4 — 6.; denn die Erzählung führt nach der synoptischen Anordnung eben den Act des Verraths ein, Marc. 14, 10. 11. Matth. 26, 14 — 16. Schon dadurch war die Zeit des erzählten Ereignisses ziemlich genau mitgetheilt, daß es mit zu den Ereignissen der letzten Woche gestellt wurde. Wenn man indeß auch noch so ungünstig über die Chronologie dieser einzelnen Erzählung urtheilen wollte: das, was über die Länge unsers Zeitraums oben mit Bezug auf die Aussprüche Marc. 14, 1. Matth. 26, 2. gesagt ist, kann dadurch nicht im geringsten angetastet werden, da die Erzählung erst hinter jene Aussprüche gestellt ist.

Jesus traf nach Joh. 12, 1. am Freitag oder 8ten Nisan in Bethanien ein. Den Sabbat über blieb er in Bethanien, woselbst er im Hause Simons des Aussätzigen Marc. 14, 3. Matth. 26, 6. — dahin ward er also wohl mit Lazarus geladen — jenes Mahl feierte. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύρ. Joh. 12, 12.) oder am 10ten Nisan bricht er zuerst nach Jerusalem auf, vgl. S. 337.

### Der Sonntag oder 10te Nisan (2te April).

Jesus zieht unter dem Jubelruf der ihn als Messias begrüßenden Menge, welche seinen Weg mit Palmen bestreut und Reitthier und Weg mit Kleidern bedeckt, in Jerusalem ein. Text: Joh. 12, 12 — 19. Marc. 11, 1 — 11. Luc. 19, 29 — 44. Matth. 21, 1 — 11. Er giebt sich öffentlich als Messias zu erkennen, indem er auf einem Esel reitend Zach. 9, 9. auf sich anwendet, vgl. Matth. 21, 5. Joh. 12, 14. 15. Die Anerkennung des großen Haufens erregt bei den Pharisäern Haß, Neid und Besorgniß Joh. 12, 19. Luc. 19, 39.

Marcus, welcher hier die schärfste Chronologie hat, be-

merkt 11, 11. ausdrücklich, daß Jesus, nachdem er in Jerusalem eingezogen war und den Tempel besucht hatte, am Abend ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας mit den Zwölfen wieder nach Bethanien gegangen sei.

Gewiß absichtlich zeigte sich Jesus in Jerusalem zuerst am 10ten Nisan, an welchem Tage einst das älteste Paschalamm nach 2 Mos. 12, 2. hatte ausgesondert werden müssen. Doch Niemand als er wußte, daß er selber das rechte ewig gültige Pascha werden sollte.

Die Kirche steht in ihrem Rechte, wenn sie den Einzug Jesu als des Christ am Palmensonntag feiert.

### Der Montag oder 11te Nisan (3te April).

Text: Marc. 11, 12—19. Matth. 21, 12—17. Luc. 19, 45—48. Am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον Marc. 11, 12.), also am Montag zieht Jesus wieder von Bethanien aus und verwünscht unterwegs den Feigenbaum [1]), Marc. 11, 12—14. Dann im Tempel angelangt reinigt er den von Trödlern und Wucherern entweihten Tempelvorhof, wie er es nach Joh. 2, 14—22. schon an dem Pascha vor 2 Jahren gethan hatte. Es war sein erstes reformatorisches Werk am Tempel und sein letztes. Selbst die Kinder rufen dem Sohne Davids ein Hosianna zu, Matth. 21, 14—16. Doch die Hohenpriester und Schriftgelehrten sinnen an die beste Weise seiner Verurtheilung, Marc. 11, 18. Luc. 19, 47. 48. Am Abend des Tages begiebt er sich wieder nach Bethanien, Marc. 11, 19. Matth. 21, 17. vgl. Luc. 21, 37.

### Der Dienstag oder 12te Nisan (4te April).

Dieser Dienstag ist unter den letzten Lebenstagen Christi mit Ausnahme der beiden Festtage des 14ten und 15ten Nisan, der bewegteste und besonders reich an Reden Jesu entweder zu seinen Jüngern oder an Streitreden wider seine Gegner. Sein Text steht Marc. 11, 20—14, 2. Matth. 21, 18—26, 5. Luc. 20, 1—21, 38. Joh. 12, 20—36. 37—43.

1) Am Oelberge waren viele Feigenbäume, wie schon der Name des Orts Βηθφαγή (ארת בית Feigenhausen) beweist.

Am Morgen des Tags, also am Dienstag, Marc. 11, 20. Matth. 21, 18. (Lucas hat 20, 1. für diesen Tag nur die allgemeinere Zeitbestimmung ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν vgl. Luc. 19, 47.), zieht Jesus mit seinen Jüngern wieder von Bethanien nach Jerusalem. Nach Matt. 11, 20—26. sehen sie unterwegs den Tags vorher verwünschten Feigenbaum vertrocknet, und Jesus nimmt davon Anlaß, zu seinen Jüngern von der Macht des Glaubens und Gebets zu reden. Auch Matthäus hat 21, 18—22. dasselbe Ereigniß: nur hat er es nach seiner Weise zusammengefaßt und auf den Tag gelegt, an welchem sich Jesus in Folge desselben lehrend vernehmen ließ.

In Jerusalem angelangt begiebt sich Jesus in den Tempel — es war das letzte Mal, daß er ihn betrat — und viele der Reden und Wechselreden, welche dort gesprochen wurden, sind uns von Marc. 11, 27. an Parall. namentlich bei den Synoptikern aufbewahrt. Ein Theil derselben wurde innerhalb des Tempelbezirks, Marc. 12, 44 ff. Luc. 21, 4 ff. Matth. 23, 39 ff., ein anderer außerhalb desselben und allein zu seinen Jüngern gesprochen, Marc. 13, 1—37. Matth. 24, 1—26, 2. Luc. 21, 5—36.

Zuerst treten die pharisäisch (vergl. Matth. 21, 45.) gesinnten Sanhedristen, bezeichnet als Oberpriester, Schriftgelehrte und Älteste des Volks, mit obrigkeitlicher Auctorität zu ihm, ihn über die Vollmacht befragend, aus welcher er dieses (ταῦτα Luc. 20, 2. Marc. 11, 28. Matth. 21, 23.), die Tempelreinigung am Tage vorher, gethan habe. Ähnliches hatten sie ihm schon früher bei einer gleichen Veranlassung Joh. 2, 18. entgegengehalten, indem sie fragten: Was für ein Zeichen zeigst Du uns, daß Du dies thust? Jesus weiß sie durch die Frage nach dem Ursprunge der Taufe des von dem Volke hochverehrten Täufers zurückzuweisen, Marc. 11, 27—33. Matth. 21, 23—27. Luc. 20, 1—8. Dann greift er sie offen in 2 Parabeln an, von denen uns die erste Matthäus 21, 28—32., die zweite sämmtliche Synoptiker Matth. 21, 33—44. Marc. 12, 1—11. Luc. 20, 9—18. aufbewahrt haben. Obgleich sie den Sinn derselben wohl erkennen, wagen sie es doch nicht, ihn in Gegenwart des Volkes fest

zu nehmen, Matth. 21, 45. 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19., sondern entfernen sich Marc. a. a. O. — Matthäus fügt 22, 1 — 14. eine Parabel hinzu, welche, abgesehen von dem speciellen Zuge des mangelnden hochzeitlichen Kleides bei einem der geladenen Gäste, Lucas bereits 14, 16 — 24. an dem historisch richtigen Orte mitgetheilt hat.

Dann stellen die Pharisäer in Gemeinschaft mit den Herodianern die arglistige Frage über den Zinsgroschen, Marc. 12, 13 — 17. Matth. 22, 15 — 22. Luc. 20, 20 — 26.

An demselben Tage (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Matth. 22, 23.) suchen die Sadducäer Jesum mit dem Dogma der Auferstehung in Verlegenheit zu setzen, Marc. 12, 18 — 27. Matth. 22, 23 — 33. Luc. 20, 27 — 39.

Ein pharisäischer Gesetzeslehrer, angefeuert durch die Niederlage der Sadducäer, befragt Jesum über das höchste Gebot Marc. 12, 28 — 34. Matth. 22, 34 — 40. Nachdem Jesus auch ihm selbst nach dem allgemeinen Urtheil der Hörer vollkommen wahr und treffend geantwortet hatte, wagte Niemand mehr ihn zu fragen. Marc. 12, 34. Luc. 20, 40. vgl. Matth. 22, 46.

Nun fragt Jesus die versammelten Pharisäer über den Grund des scheinbaren Widerspruchs der Messiasnamen in der Schrift: Sohn Davids und Herr Davids, Matth. 22, 41—46. Marc. 12, 35 — 37. Luc. 20, 41 — 44. Hätten sie diesen erkannt, im eignen tiefsten Innern erkannt: sie würden den Frager nicht verworfen haben.

Dann straft Jesus vor der Menge und seinen Jüngern offen das damalige Verderbniß der Pharisäer und Schriftgelehrten. Marc. 12, 38 — 40. Luc. 20, 45 — 47. Matth. 23, 1 — 39. Die große Länge der Rede bei Matthäus rührt daher, daß er eine frühere Rede Jesu fast gleichen Inhalts Luc. 11, 39 — 52. mit hineingearbeitet hat.

Vor dem Gotteskasten, welcher im Tempelvorhof der Weiber (vgl. Winer u. d. Art. Tempel) stand, sitzend belobt Jesus die Wohlthätigkeit der armen Wittwe, Marc. 12, 41—44. Luc. 21, 1 — 4.

Die mächtigen Tempelgebäude endlich auf immer verlassend

belehrt Jeſus ſeine Jünger über die böſen Zeiten in der Zukunft, die Zerſtörung von Stadt und Tempel, ſeine Paruſie, das jüngſte Gericht, Matth. 24 und 25. Marc. 13. Luc. 21, 5—36. Matthäus iſt hier wieder beſonders reich an Reden: er hat jedoch mehrere Ausſprüche zuſammengeſtellt, welche Jeſus nach Lucas ſchon früher gethan hatte, Matth. 24, 37—41. vgl. Luc. 17, 26 ff. Matth. 25, 14—30. vgl. Luc. 19, 12—27.

Nachdem Jeſus dieſe Worte beendet, alſo noch am Abend des 12ten Niſan, ſagt er nach Matth. 26, 1. 2. zu ſeinen Jüngern: Ihr wiſſet, daß nach zwei Tagen das Paſcha iſt, und der Menſchenſohn wird überliefert, um gekreuzigt zu werden. Die groß gedruckte Zeitbeſtimmung giebt eine überraſchende Probe der einheitlichen Chronologie der Evangelien: denn das Paſcha fiel auf den Abend des 14ten Niſan, d. i. zwei Tage nach dem Abend des 12ten Niſan.

Noch an demſelben Abend (vgl. Marc. 14, 1. ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας) hielten die Sanhedriſten eine Sitzung, wie ſie ſich Jeſu bemächtigen möchten, um ihn zu tödten. Matth. 26, 3—5. Marc. 14, 1. 2.

Auf den thatenreichen 12ten Niſan wird am beſten auch das angeſetzt werden, was Joh. 12, 20—36. erzählt wird. Dafür ſcheint ſchon zu ſein, daß Jeſus auch bei Johannes a. a. O. von ſeinem bevorſtehenden Tode ſpricht wie Matth. 26, 2. Namentlich ſpricht dafür aber der Schluß des johanneiſchen Abſchnitts 12, 36.: καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν. Jeſus zog ſich jetzt von Jeruſalem zurück, um die letzten Tage ſeines Lebens ungeſtört mit ſeinen Jüngern zuzubringen. Mit ziemlicher Sicherheit dürfen wir ihn in Bethanien am Ölberg ſuchen. Daß er ſich außerhalb der Stadt aufhielt, erhellt auch daraus, daß er, um das Paſcha zu bereiten, zwei ſeiner Jünger, Petrus und Johannes, wie Luc. 22, 8. hinzufügt, in die Stadt vorausſchickt, Marc. 14, 13. Luc. 22, 10. Matth. 26, 18.

Die Epoche, welche mit dem Abend des 12ten Niſan im Leben Jeſu eingetreten iſt, benutzt der Evangeliſt Johannes 12, 37—43. ſehr paſſend zu einigen allgemeinen Reflexionen.

### Der Mittwoch oder 13te Nisan (5te April).

Während Jesus in zurückgezogener, stiller Liebesgemeinschaft mit seinen Jüngern lebt, wird er von seinem Jünger und Apostel, Judas Ischarioth, an den Sanhedrin verrathen. Luc. 22, 1—6. Marc. 14, 10—11. Matth. 26, 14—16., vgl. Luc. 22, 1. *Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ* [1]) *τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.* Ein Bruchstück des Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern aus dieser Zeit ist uns vielleicht Joh. 12, 44—50. aufbewahrt.

### Der grüne Donnerstag oder 14te Nisan (6te April).

Text: Luc. 22, 7—30. 31—39. Marc. 14, 12—25. 26—31. Matth. 26, 17—29. 30—35. Joh. 13, 1—32. 33—38. Kap. 14—Kap. 17.

Am 14ten Nisan (Luc. 22, 7. *ἡ ἡμέρα τ. ἀζύμ., ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*, Marc. 14, 12. *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τ. ἀζύμ. ὅτε ἔθυον τὸ πάσχα*, Matth. 26, 17. *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμ.*) sendet Jesus zwei seiner Apostel, Petrus und Johannes, um das Pascha auf einem Saale in der Stadt zu bereiten, Luc. 22, 7—13. Marc. 14, 12—16. Matth. 26, 17—19.

Am Abend (*ὀψίας γενομένης* Matth. 26, 20. Marc. 14, 17.), worauf Luc. 22, 14. mit den Worten *ὅτε ἐγένετο*

---

1) *ἡ ἑορτὴ* u. s. w. ist wohl zu übersetzen: „der Festtag der ungesäuerten Brote, welcher Pascha heißt", nicht „die Festzeit der ungesäuerten Brote, welche Pascha heißt". Denn abgesehen davon, daß Lucas *τὸ πάσχα* im engsten Sinne zu gebrauchen liebt, würde, wenn *ἡ ἑορτ. τ. ἀζ.* die ganze Festzeit bedeutete, der Zusatz *ἡ λεγ. πάσχα* völlig überflüssig sein. Anders, wenn *ἡ ἑορτή* einen einzelnen Festtag bezeichnet: dann steht der Zusatz ganz an seiner Stelle, um den Festtag als den 14ten Nisan zu bestimmen. Ganz ähnlich Luc. 22, 7. Übrigens ist dies nur eine lexikalische Bemerkung, vgl. S. 364., deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit auf die Chronologie keinen Einfluß hat. Denn auch die Paschafestzeit fing mit dem Abend des 14ten Nisan an. Wenn es aber heißt: es nahte das Passha, am 14ten Nisan, so wird hier damit wohl der Tag des 13ten Nisan gemeint sein müssen.

ἡ ὥρα hindeutet, gegen 6 Uhr — denn von 3—5 Uhr Nachmittags ward das Paſcha geſchlachtet — legte ſich Jeſus mit den Zwölfen zum Mahle, vgl. Joh. 13, 2. Die Kirche hat alſo Recht, die Stiftung des Abendmahls an einem Donnerstag zu feiern. —

Die Vorfälle jenes Mahls laſſen ſich nach dem Bericht der Evangeliſten als weſentlich dieſelben nachweiſen; aber ihre Aufeinanderfolge im Bericht iſt mit Ausnahme von Marcus und Matthäus, die zuſammenſtehen, bei den verſchiedenen Evangeliſten verſchieden. Ich mache ihr Verhältniß in folgender Tabelle anſchaulich.

| Marcus u. Matthäus | Lucas. | Johannes. |
|---|---|---|
| Hindeutung auf den Verräther während des Eſſens, Marc. 14, 18—21. Matth. 26, 21 — 25. | Einleitung des Mahls, Luc. 22, 15 — 18. | Fußwaſchung Jeſu nach angefangener Mahlzeit ein Symbol der dienenden Liebe, Joh. 13, 2 — 11. |
| Stiftung des Abendmahls, Marc. 14, 22—25. Matth. 26, 26 — 29. | Stiftung des Abendmahls nach dem Eſſen, Luc. 22, 19 — 20. | Jeſus legt ſich nieder zu Tiſche, erklärt die ſymboliſche Handlung und deutet während des Eſſens auf den Verräther hin, welcher ſich entfernt, Joh. 13, 12 — 30. |
| | Hindeutung auf den Verräther während des Eſſens, Luc. 22, 21 — 23. | |
| Der Ausſpruch Jeſu, daß Petrus ihn noch in dieſer Nacht drei Mal verleugnen werde, auf dem Wege nach dem Ölberge Mrc. 14, [1]) 26 — 31. Matth. 26, 30 — 35. | Streit der Jünger, wer unter ihnen der Größte Luc. 22, 24—30. | Der Ausſpruch Jeſu, daß Petrus ihn noch in dieſer Nacht drei Mal verleugnen werde, Joh. 13, 31 — 38. |
| | Der Ausſpruch Jeſu, daß Petrus ihn noch in dieſer Nacht drei Mal verleugnen werde, Luc. 22, 31 — 38. | Längere Reden Jeſu Joh. 14 — 17. vor ſeinem Fortgange nach dem Ölberge. |

1) Marcus hat allein die Angabe, daß Petrus Jeſum drei Mal verleugnen ſolle, bevor der Hahn zwei Mal krähe, Marc. 14, 30.; die übrigen, bevor der Hahn krähe. Dieſelbe Differenz ſpäter.

Bei der Anordnung der Begebenheiten dürfen wir davon ausgehen, daß Lucas die seinigen, wie er selber andeutet, gar nicht in streng chronologischer Abfolge berichten wollte. Die Stiftung des Abendmahls bildet vielmehr so sehr den Mittelpunct seiner Darstellung, daß er Alles, was dieses betrifft, voranstellt. Denn erstens spricht er 22, 20. in dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι ganz so wie Paulus 1 Cor. 11, 25. die Behauptung aus: daß das Abendmahl erst unmittelbar nach oder am Schlusse der ganzen Mahlzeit gestiftet wurde, und doch stellt er die Hindeutung auf den Verräther erst später V. 21—23., obgleich sie auch nach ihm während des Essens vorgekommen sein muß, „Aber siehe die Hand des, der mich verräth, ist mit mir auf dem Tische V: 21.", vgl. Marc. 14, 20. Matth. 26, 23. Joh. 13, 26. Somit hat Lucas diese beiden Begebenheiten trotz ihrer verschiedenen Stelle in den Evangelien ausdrücklich in dasselbe chronologische Verhältniß gesetzt, wie die beiden andern Synoptiker Matthäus und Marcus. Zweitens: der Rangstreit der Jünger wird von Lucas noch später erwähnt V. 24—30. Indeß wenn man die ermahnenden Worte Jesu bei Lucas, namentlich V. 27.: „Ich bin in Eurer Mitte wie der Diener," mit dem johanneischen Bericht vergleicht, so kann man kaum in Zweifel sein, daß die vorbildliche Handlung der Fußwaschung, in deren Folge Jesus dem Sinne nach völlig entsprechende Worte bei Johannes 13, 12—17. spricht, durch jenen Streit hervorgerufen wurde. Mithin wird der letztere ebenfalls während der Mahlzeit, noch vor der Hindeutung Jesu auf den Verräther, vorgefallen sein. Lucas deutet die nicht streng chronologische Haltung seines Berichts hier durch das lose anreihende καὶ an. V. 24. Es war aber auch ein Streit unter ihnen u. s. w.

Darnach scheint sich mir folgende Ordnung zu ergeben. Schon hatte sich Jesus mit seinen Aposteln zum Mahle gesetzt. Da entstand unter seinen Jüngern ein Rangstreit [1]), vielleicht weil sie mit ihren Plätzen am Tische und ihrer Nähe bei ihrem Meister nicht zufrieden wären. Jesus erhob sich vom

1) Marc. 10, 37. Matth. 20, 21.

Mahle (ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου Joh. 13, 4.) und nahm die Fußwaſchung vor. Dann ſich wieder zu Tiſche legend ermahnt er zur dienenden Liebe, nicht mehr ſein zu wollen als ihr Meiſter, und deutet im Verlaufe des Geſprächs auf den Verräther hin, der ſich entfernt. Jetzt, nach der Abweſenheit von Judas Iſcharioth, am Schluſſe der ganzen Mahlzeit (μετὰ τὸ δειπνῆσαι) ſtiftet er erſt das Liebesmahl [1]) auf ſeinen Tod. Darauf die Weiſſagung, daß Petrus ihn noch in dieſer Nacht drei Mal verleugnen werde. Endlich die Reden Joh. K. 14—17. — Nur rückſichtlich des Ausſpruchs über Petrus findet ſich die wenig bedeutende chronologiſche Differenz, daß Jeſus ihn (nach Johannes u. Lucas) vor dem Fortgange, (nach Marcus und Matthäus) während des Ganges zum Ölberge that. Sollte Jeſus dieſen Gegenſtand etwa zweimal berührt haben, ſo daß darüber an beiden Stellen mit faſt gleichem Rechte hätte berichtet werden können?

## Der ſtille Freitag oder 15te Niſan (7te April).

Text: Joh. 18, 1 — 19, 42. Luc. 22, 40 — 23, 56. Mark. 14, 32 — 15, 47. Matth. 26, 36 — 27, 61. Die Geſchichte dieſes Tages können wir in 4 Abſchnitte zerlegen: Seelenkampf und Gefangennahme Jeſu in Gethſemane, ſein Verhör und ſeine Verurtheilung vor den Richtern, ſeine Kreuzigung und ſein Tod auf Golgatha, endlich ſeine Grablegung

1) Die Einſetzung des Abendmahls berichtet Johannes weder bei dem letzten Mahle Jeſu noch an einem andern Orte. Doch daraus können wir natürlich nicht auf ſeine Unkenntniß deſſelben ſchließen. Denn er wollte ja nicht Alles berichten, Joh. 20, 30., und wenn er auch nicht der Apoſtel wäre und weit ſpäter geſchrieben hätte, das Daſein des Abendmahls hätte er ſchon aus ſeinem Daſein in der Feier der Kirche kennen müſſen. Eine ausdrückliche Hinweiſung auf das Abendmahl bei Johannes finde ich, Joh. 5, 6., wo ich δι' ὕδατος von der Taufe und δι' αἵματος, dann wohl am natürlichſten, vom Abendmahl verſtehe: dieſe beiden Sacramente in ihrer Objectivität werden der Gemeine vermittelt durch den Geiſt, „ſo daß die drei im Geiſte zu dem Einen ſind". Übrigens behauptet auch Paulus 1 Kor. 11, 23. die Stiftung des Abendmahls „in der Nacht, da der Herr Jeſus verrathen ward."

im Garten Josephs von Arimathia. Die Kirche hat Recht, wenn sie den Tod Jesu an einem Freitag feiert; vgl. S. 334 ff.

Jesu Seelenkampf und Gefangennahme in Gethsemane.

In der Nacht vom 14ten auf den 15ten Nisan — die Stunde ist uns nicht aufbewahrt — geht Jesus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron Joh. 18, 1. in den Garten von Gethsemane [1]) Marc. 14, 32. Matth. 26, 36. Nachdem Jesus dort, in Erwartung des nahen Todes, im Gebet vor Gott gestanden, während seine nichts Arges ahnenden, müde gewordenen Jünger schlafen, kommt Judas mit den Häschern und verräth ihn mit dem Judaskuß. Jesus überliefert sich ohne Widerstand seinen Feinden. Joh. 18, 1 — 11. Marc. 14, 32 — 52. Matth. 26, 36 — 56. Luc. 22, 39 — 53.

Jesu Verhör und Verurtheilung vor seinen Richtern.

Zuerst wird Jesus vor der jüdischen Obrigkeit verhört. Da sie Partei und Richter in einer Person war, so konnte der Ausgang des Gerichts nicht zweifelhaft sein. Die Relation darüber wird Joh. 18, 12 — 27. Marc. 14, 53 — 72. Matth. 26, 57 — 75. Luc. 22, 54 — 71. gegeben.

In Bezug auf Personen und Localität des Verhörs ist der Evangelist Johannes am genauesten und deutlichsten. Zuerst wurde Jesus nach Joh. 18, 13. zu Annas geführt. Er war es, welcher in seiner Qualität als Nasi [2]) oder Präsident des großen Sanhedrin (vgl. S. 184 ff.) das vorläufige Verhör Jesu in seinem Hause hielt, Joh. 18, 15 — 23., vielleicht deßwegen, damit bis zur Zeit des vollständig ver-

1) Gethsemane d. i. Ölkelter, eine Meierei auf dem Ölberge Luc. 22, 39. Marc. 14, 26. Matth. 26, 30. S. Winer u. d. A. Gethsem.

2) Es erhellt, daß das γάρ Joh. 18, 13. nicht den Grund angeben kann, warum man Jesum überhaupt zu Annas geführt habe — das war ja ganz in der Ordnung, weil der letztere Präsident des Sanhedrin war, vor welchem Jesus gerichtet werden sollte — vielmehr wird durch dasselbe eine nähere Charakteristik jenes Präsidenten eingeführt. Der Leser soll aus der gegen Jesum bereits bethätigten Gesinnung seines Schwiegersohns Kaiphas auf seine, des Schwiegervaters, Gesinnung zurückschließen. Wäre dies nicht der Zweck des Zusatzes, so würde V. 14. hier auch fast überflüssig sein.

ſammelten Sanhedrin der Proceß ſchon gehörig inſtruirt vorlege. Dieſer verſammelte ſich dann, wie wir namentlich aus den Synoptikern erſehen, im Hauſe [1]) des Hohenprieſters Kaiphas, wohin Annas nach V. 24. Jeſum gebunden abführen ließ. Dagegen behaupten Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer u. A., daß, was von V. 15—23. geſchrieben ſtehe, ſchon im Hauſe des Kaiphas geſchehen ſein müſſe. Außerdem, daß ſie ſich auf den Zuſatz mit γάρ, über welchen unſere Note 2. S. 401. zu vergleichen iſt, berufen, legen ſie auf τῷ ἀρχιερεῖ V. 15. Gewicht, welches in dieſem Zuſammenhang den Kaiphas bezeichne, da nur dieſer V. 13. ἀρχιερεύς (vgl. 11, 49.) genannt ſei. Allein Annas erſcheint kurz vorher entſchieden als Hauptperſon, zu ihm wird Jeſus nach V. 13. geführt. Dagegen iſt von Kaiphas V. 13 und 14. ganz parenthetiſch, nur mit Bezug auf ihn die Rede. Nachdem die Parentheſe daher mit V. 14. geſchloſſen iſt, muß der Leſer erwarten, daß die Rede zu der Hauptperſon wieder zurückkehrt, zumal da mit keinem Worte angedeutet wird, daß Jeſus bereits zu Kaiphas abgeführt war, vielmehr das συνεσπῆλθε V. 15. auf jenes ἀπήγαγον V. 13. ausdrücklich zurückzuſehen ſcheint. Die Erwähnung des veränderten Locals war dazu um ſo nöthiger, da das πρῶτον V. 13., das erſte Wegführen auf ein zweites ausdrücklich hinweiſt. Wenn aber Annas ἀρχιερεύς heißt, ſo heißt er Luc. 3, 2. Apſtg. 4, 6. ebenſo, vergl.

1) Verſammelte ſich der Sanhedrin zur Zeit Jeſu ordnungsmäßig im Hauſe des Hohenprieſters, oder geſchah es, was wahrſcheinlicher, nur zur Feſtzeit, damit derſelbe gegen mögliche Verunreinigung deſto geſchützter ſei? Wenn Winer u. d. Art. Synedrium meint, daß es bei dringenden Fällen erlaubt war, ſo ſpricht dagegen Matth. 26, 3., nach welcher Stelle es ſchon 2 Tage früher (vgl. Matth. 26, 2.), am 12ten Niſan geſchah. Im urſprünglichen Seſſionszimmer, der לשכת הגזית der Talmudiſten, hielten ſie wenigſtens damals ihre Sitzungen nicht mehr, vgl. Lightfoot hor. p. 456. Dieſes lag übrigens nach den Talmudiſten im ſüdlichen Theile des Tempelhofs, tract. מדות c. 5. §. 3 und 4. tract. סנהדרין c. 11. §. 2. Auch Joſephus erwähnt an der ſüdweſtlichen Ecke des Tempelhofes beim Xyſtus der βουλή (de bell. Jud. 5, 4. 2.) oder des βουλευτήριον (l. c. 6, 6. 3.).

S. 190., was den Lesern nicht verborgen sein, im schlimmsten Falle aber aus dem ganzen Zusammenhange erschlossen werden konnte. Hiezu kommt endlich, daß der Wegführung Jesu von Annas zu Kaiphas V. 24. ausdrücklich Erwähnung geschieht. Wenn Tholuck diesen Vers als Glossem ansieht, so ist das theils gegen die edd., theils gegen den Zusammenhang, namentlich gegen jenes πρῶτον V. 13., wie bereits Lücke bemerkt hat. Dieser betrachtet (Meyer und de Wette sind mit ihm im Wesentlichen einverstanden) V. 24. als einen nachträglichen Zusatz, in dem Sinne: „Es hatte nämlich Annas Jesum gebunden zum Kaiphas geschickt". Indeß sind die von mir hochverehrten Männer zu dieser Erklärung schwerlich in Folge des johanneischen Evangeliums gekommen, sondern durch Berücksichtigung der synoptischen Evangelien, von denen Matthäus und Marcus — oder vielmehr nur Matthäus, vgl. die ausdrückliche Angabe Matth. 26, 57.; von Lucas und Marcus werde ich noch besonders handeln — die dreimalige Leugnung des Petrus ins Haus des Kaiphas verlegen. Denn nur bei ihrer Annahme fällt auch nach Johannes diese dreimalige Leugnung allein bei Kaiphas vor. Jene Differenz zwischen Johannes und Matthäus muß ich mit Olshausen [1]), welchem ich hier ganz beistimme, zugeben. Aber sie hängt im Grunde damit zusammen, daß das ganze Verhör Jesu vor der jüdischen Obrigkeit von Matthäus a. a. O., so wie wir es schon öfter bei ihm getroffen haben, an einem Orte, in dem Hause des Hohenpriesters Kaiphas, zusammengefaßt wird, weil hier in der That das Hauptverhör war.

Während nun die erste Leugnung des Petrus Joh. 18, 17 u. 18. nach Johannes jedenfalls im Hause des Annas gewesen zu sein scheint, so fragt sich, ob nicht dennoch die beiden andern V. 25 — 27. berichteten Leugnungen von demselben Johannes in dem Hause seines Schwiegersohns Kaiphas gedacht werden. Es ist dies u. A. von Hug [2]) behauptet worden.

1) Commentar Bd. 2. S. 477. Nur was über die beiden andern Evangelisten, namentlich über Lucas bemerkt wird, kann ich nicht billigen.

2) Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauß, in d. Freiburg. Zeitschr. für Theologie. Bd. 9. Heft 1. S. 45 — 49.

Während von ihm andere Differenzen zwiſchen den Evangelien gehoben werden, ſpricht er ſich aber über die bei ſeiner Anſicht über das Local der Leugnung entſtehenden Differenzen merkwürdiger Weiſe gar nicht aus. Jene Beziehung muß ich ebenfalls nach dem johanneiſchen Text für unrichtig halten. Zwar wird V. 24. ſchon die Wegführung Jeſu zu Kaiphas erwähnt. Allein das geſchieht nur, um die Darſtellung des Verhörs Jeſu vor Annas, welche mit V. 19. angefangen iſt, in einem Zuge zum Schluſſe zu bringen. Mit V. 25. kehrt dieſelbe zu V. 18., d. i. zu Petrus zurück, wie er (im Hauſe des Annas) am Feuer ſteht und ſich wärmt. Die Localität und die Verfaſſung des Petrus iſt dieſelbe geblieben, ja derſelbe Gedanke wird mit denſelben Worten wieder aufgenommen; V. 18. ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος, vgl. V. 25. ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Die gegneriſche Anſicht hätte faſt ſchon an ſich, wie viel mehr in dieſem Zuſammenhange, V. 25. etwa ſo ausgeſprochen werden müſſen: Ἦν δὲ καὶ ἐν αὐλῇ τ. Καΐφα Σίμων Πέτρ. ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος. Hinzukommt, daß Johannes ſelber V. 16. die Anweſenheit des Petrus bei dem gerichtlichen Verhöre Jeſu im Hauſe des Annas als etwas Außerordentliches, weil durch die beſondere Bekanntſchaft des andern Jüngers (d. i. des Johannes ſelber) mit dem letztern vermittelt, dargeſtellt hat. Wie viel mehr müßte man V. 25. einen ähnlichen Zuſatz erwarten, wenn hier ſeine Anweſenheit ſogar bei dem gerichtlichen Hauptverhöre im Hauſe des Kaiphas behauptet werden ſollte! Zu den Sitzungen des großen Sanhedrin, zumal einer ſo verhängnißvollen, werden gewiß nur ausnahmsweiſe unberufene Zeugen zugelaſſen ſein. Joh. 18, 28. ſchließt ſich dem Sinne nach alſo unmittelbar an V. 24. an. Aus dem Verhöre bei Kaiphas iſt immer Nichts berichtet, wenn wir auch V. 25—27. in eine andere Localität verſetzen wollten. Es kann das bei der Art des johanneiſchen Evangeliums nicht weiter auffallen. Das Reſultat dieſes Hauptverhörs iſt dennoch deutlich indicirt, wenn Jeſus nach V. 28. von Kaiphas unmittelbar ins Prätorium abgeführt wird, woſelbſt in jener Zeit die Beſtätigung jedes To-

desurtheils (vgl. Joh. 18, 31.) vom römischen Landpfleger eingeholt werden mußte.

Mit dem johanneischen Evangelium stimmt der Evangelist Lucas. Er unterscheidet im Verhöre Jesu vor der jüdischen Obrigkeit deutlich zwei Acte, Luc. 22, 54 — 65. und 22, 66 — 71. Der letzte, entscheidende, bei dem sich der ganze Sanhedrin versammelte und das Urtheil sprach, wird im Hause des Kaiphas gewesen sein. Die dreimalige Leugnung des Petrus geschah nach Lucas dagegen beim ersten Acte, und dieser muß im Hause des Annas Statt gefunden haben, wie aus folgenden Gründen erhellt. Nach Luc. 22, 54. wird Jesus εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχιερέως geführt, d. i. wie wir aus dem S. 187. entwickelten Sprachgebrauch des Lucas wissen, nicht des Hohenpriesters, der bei ihm ὁ ἱερεύς heißt, sondern des damaligen Nasi oder des Annas Luc. 3, 2. Aber, selbst wenn jener Sprachgebrauch von Lucas nicht so constant beobachtet wäre, ὁ ἀρχιερεύς bei ihm vielmehr beides, den Nasi und den Hohenpriester, bezeichnen könnte, so würde in diesem Zusammenhange, in welchem es sich um die höchsten gerichtlichen Functionen handelt, doch nur der Präsident des jüdischen Obertribunals oder der Nasi verstanden werden können. Und der war damals nicht Kaiphas, sondern Annas. Endlich noch eine indirecte Bestätigung. Lucas bemerkt 22, 61., daß der Herr dem Petrus nach seiner dritten Verleugnung ins Gesicht geschaut habe. Sie befanden sich also in demselben Locale. Nun ging aber Petrus, wie wir aus der Erörterung des johanneischen Textes wissen, nicht mit in das Haus des Kaiphas. Folglich wird auch seine dritte Leugnung bei Lucas im Hause des Annas gewesen sein.

Wenn wir πρὸς τὸν ἀρχιερέα bei Marcus 14, 53. aus den angeführten Gründen vom damaligen Nasi verstehen, so fällt auch nach ihm die dreimalige Leugnung des Petrus [1] V. 54. vgl. V. 66 ff. im Hause des Annas vor. Den Ort

1) Sollte der Evangelist Marcus ein Schüler und Dolmetscher des Petrus gewesen sein, so würde ein Irrthum desselben in diesem den Petrus selber betreffenden Puncte von vorn herein wenig wahrscheinlich sein.

aber, an welchem der Sanhedrin ſich darauf mit ſeinem Naſi Annas verſammelte, nämlich das Haus des Hohenprieſters Kaiphas, hat er, weil er im Grunde gleichgültig war, nur nicht ausdrücklich genannt. Denn die Worte V. 53.: καὶ συνέρχονται αὐτῷ πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι bedeuten ja nicht: „und es verſammeln ſich bei ihm", ſondern: „es kommen mit ihm alle Oberprieſter und Schriftgelehrte und Älteſte zuſammen". Der Ort, wo ſie zuſammenkommen, iſt nicht erwähnt. Für ſolche Leſer, welche mit den jüdiſchen Einrichtungen bekannt waren, verſtand er ſich indeß wahrſcheinlich von ſelber.

Fragen wir nach der Zeit des jüdiſchen Verhörs, ſo nahm daſſelbe den letzten Theil der Nacht und den erſten Anfang der Morgenfrühe weg, doch ſeine Stunde läßt ſich nur annäherungsweiſe beſtimmen. Ein Theil des Verhörs war nämlich gleichzeitig mit dem Leugnen des Petrus, in welches der Hahnenſchrei fiel. Das mag etwa um 3 Uhr Morgens geweſen ſein, vielleicht noch ein wenig früher. Der Hahnenſchrei (ἀλεκτοροφωνία) war unter den 4 [1]) (dreiſtündigen)

1) Die Juden hatten urſprünglich drei Nachtwachen zu je 4 Stunden. Die erſte hieß רֹאשׁ אַשְׁמֹרֹת Klagl. 2, 19. (LXX ἀρχαὶ φυλακῆς), die zweite oder mittlere אשמרת הַתִּיכוֹנָה Richt. 7, 19. (LXX φυλακὴ μέση), die dritte und letzte אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר 2 Moſ. 14, 24. 1 Sam. 11, 11. (LXX φυλακὴ ἑωθινή). Die Talmudiſten hatten durchſchnittlich jene Eintheilung feſt, u. geben daher die Regel, daß die Nachtwache der dritte Theil der Nacht ſei, vgl. Lightfoot, hor. hebr. p. 364. In der Tempelpraxis ſcheint ſie auch in der That ſtets beobachtet zu ſein. Wenigſtens nennt auch Joſephus die Zeit des Morgenopfers, welches nach Ant. 3, 10. 1. ἀρχομένης ἡμέρας, vgl. tract. תמיד c. 3. §. 2., näher um die dritte Stunde (9 Uhr Morgens, weßhalb das Gebet um dieſe Stunde Apſtg. 2, 15.) dargebracht wurde, (vgl. Lengerke, Comment. z. Daniel S. 281.) an einer andern Stelle Ant. 14, 4. 3. πρωΐ, was dagegen von Marcus 13, 35. deutlich zur Bezeichnung der vierten Nachtwache gebraucht iſt. Bei Marcus a. a. O. ſtehen übrigens die Namen für alle 4 Nachtwachen. Daß die vier römiſchen Nachtwachen bei dem jüdiſchen Heere damals praktiſch geworden waren, erhellt aus Apſtg. 12, 4., nach welcher Stelle der gefangene Apoſtel Petrus vier (in den einzelnen Nachtwachen ſich ablöſenden) Quaternionen

Nachtwachen, in welche die Juden damals nach Marc. 13, 35. 6, 48. Matth. 14, 25. Jos. Ant. 5, 6. 5., nach römischer Sitte die Nacht, d. h. die Zeit vom Untergang bis zum Aufgang der Sonne, eintheilten, die dritte und entspricht mithin, wenn wir von der Natur der veränderlichen Stunden, nach welchen die Alten zählten, absehen, der Zeit von Mitternacht bis 6 Uhr Morgens. Wenigstens fiel der Schluß des Verhörs in die Zeit der πρωΐα Matth. 27, 1. Marc. 15, 1. Joh. 18, 28. oder der 4ten Nachtwache Marc. 13, 35., welche zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche unserer Zeitbestimmung von 3 bis 6 Uhr Morgens entsprach. Nach Lucas 22, 66. ward Jesus mit Anbruch des Tages (ὡς ἐγένετο ἡμέρα) in die Sitzung des Sanhedrin geführt.

Während der πρωΐα nun bringt man Jesum zum römischen Landpfleger Pontius Pilatus; denn seitdem Judäa römische Provinz gewesen war, mußte jedes Todesurtheil des Sanhedrin von den römischen Machthabern bestätigt werden, vgl. Joh. 18, 31. 19, 19 u. 20. und Lücke zu Joh. 18, 31. Text: Joh. 18, 28 — 19, 16. Luc. 23, 1 — 25. Marc. 15, 1 — 20. Matth. 27, 1 — 2, 11 — 32. Der Schauplatz des Verhörs war das Prätorium, in welches die Juden wegen der Festzeit nicht eintraten Joh. 18, 28., um sich nicht zu verunreinigen. Das Prätorium war höchst wahrscheinlich ein Theil der Burg Antonia [1]), welche am nordwestlichen Ende des Tempelbergs gelegen mit römischen Soldaten besetzt war, welche auch die παρεμβολή, in welche Paulus gefangen abgeführt wurde, (Apst. 21, 37. 23, 10.) umfaßte, und von wo aus man den Tempel und was dort geschah, überwachte, de bell. Jud. 5, 5. 8. Diese Ansicht über die Lage des Prätorium wird durch Folgendes bestätigt. Auf einem freien Platze vor diesem Prätorium — denn Joh. 19, 13. heißt es ausdrücklich: ἤγαγεν ἔξω (d. i. aus dem Prätorium) τὸν Ἰησοῦν καὶ

von Soldaten zur Bewachung übergeben wird. Vgl. die Ausleger zu dieser Stelle und zu der ganzen Erörterung namentlich Winer unter dem Artikel Nachtwachen.

1) Vgl. Raumer Paläst. S. 280. Andere Ansichten über die Lage des Prätoriums s. bei Winer u. d. Art. Richthaus.

ἐκάθισεν κ. τ. λ. — ist das Joh. a. a. O. erwähnte λιθόστρωτον [1]), welches hebräisch γαββαθᾶ hieß, augenscheinlich zu suchen. Und in der That erwähnt Josephus gerade zwischen der Burg Antonia und der westlichen Ecke des innern Tempels eines λιθόστρωτον, de bell. Jud. 6, 1. 8. u. 6, 3. 2. Ja selbst der Fels, auf welchem die Burg erbaut war, war zur Zierde und zum Schutze von der Wurzel an mit glatten Steintafeln bedeckt (πλαξὶ κεκάλυπτο λείαις λίθων), wie wir aus Jos. l. c. 5, 5. 8. sehen. Nun erklärt sich auch, warum derselbe Ort auf hebräisch γαββαθᾶ d. i. גַּבְּתָא, das hebr. גַּב (Rücken), hieß. Es war der Rücken, die Oberfläche des Tempelbergs. Hier, Angesichts des Tempels und der jüdischen Menge, welche bald darauf im Tempel das Fest feiern wollte, war es, wo Pilatus nach langem Weigern den Richtstuhl [2]) (βῆμα) bestieg, um über Jesum, den er selber für unschuldig hielt, das Todesurtheil auszusprechen.

Johannes fügt 19, 14. die Zeitbestimmung hinzu: ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. Es ist die einzige für das Verhör vor Pilatus, wenn wir von der Bestimmung seines Anfangs Marc. 15, 1. Matth. 27, 1. Joh. 18, 28. absehen. Sie muß uns werth sein. Indeß scheint sie mit Marc. 15, 25., zufolge welcher Stelle sogar die Kreuzigung Jesu schon auf die dritte Stunde gesetzt wird, in offnen Widerspruch zu treten. Die Schwierigkeit, welche in der Vergleichung beider Stellen liegt, ward schon von den Alten gefühlt, und daher schreibt sich die Lesart der edd. D. L. 72. 88. 123. (vgl. das Neue Test. von D. Schulz) zu Joh. a. a. O. ὡς oder ὡσεὶ τρίτη statt ἕκτη. Neuere Ausleger haben den Widerspruch anerkannt und zu Gunsten des Johannes entschieden. Man glaubte nur den Marcus gegen-

1) Die verschiedenen Ansichten über dieses λιθόστρωτον vgl. man bei Winer u. d. Art. Lithostroton.

2) Der Richtstuhl (βῆμα) der römischen Beamten in den Provinzen war ein portatile und ward in unserm Fall auf das λιθόστρωτον gestellt; denn es durfte nach römischer Sitte nicht de plano gerichtet werden, vgl. die Stelle vom Landpfleger Florus Joseph. de bell. Jud. 2, 14. 8. βῆμα πρὸ αὐτῶν (τῶν βασιλέων) θέμενος καθίζεται.

über dem apostolischen Evangelium des Johannes Preis zu geben. Doch die Sache genauer betrachtet, ist der Wahrheit damit schwerlich Genüge geschehen. Die Angaben des Marcus haben sich mit denen der beiden andern Synoptiker so enge verflochten, daß auch ihre Glaubwürdigkeit mit der des ersten steht oder fällt. Matthäus 27, 1. und Marcus 15, 1. geben dieselbe Zeit, die πρωΐα, an für den Anfang des Verhörs. Dann in der Relation über die Kreuzigung theilen alle 3 Synoptiker von Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26. bis Matth. 27, 44. Marc. 15, 32. Luc. 23, 43. wesentlich, zuweilen wörtlich dieselben Vorgänge mit. An derselben Stelle ihres Berichts gedenken alle drei, Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44., derselben großen Finsterniß und zu derselben Zeit, von der 6ten bis 9ten Stunde, und lassen Jesus in derselben Stunde, der 9ten, verscheiden. Wollten wir aber auch zu Gunsten des Johannes annehmen, daß jene Finsterniß, welche von 6 bis 9 Uhr dauerte, gegen Marc. 15, 25. bereits mit dem Anfange der Kreuzigung begonnen habe: so würde auch dadurch noch keine Übereinstimmung zwischen Johannes und den Synoptikern hervorgebracht werden. Denn wenn Jesus nach Johannes erst um die 6te Stunde verurtheilt ist, so würden die darauf erfolgenden Mißhandlungen Jesu, die mancherlei Vorbereitungen auf seine Kreuzigung, der langsame Todesgang nach dem außerhalb der Stadt gelegenen Golgatha, weit mehr Zeit haben wegnehmen müssen, als daß Jesus schon zur sechsten Stunde, gemäß jener Auslegung der Synoptiker, hätte ans Kreuz geschlagen werden können. Unter der Voraussetzung einer gleichen Stundenzählung ergiebt sich, daß die johanneische Angabe 19, 14. nicht bloß mit Marcus, sondern auch mit den beiden andern Synoptikern unvereinbar ist.

Bei der Annahme einer Unvereinbarkeit hat aber die johanneische Relation nicht bloß die Zahl der Zeugen, was etwas rein Äußerliches sein könnte, sondern auch die innere Wahrscheinlichkeit gegen sich. Bei der Eilfertigkeit, mit welcher das Verhör Jesu betrieben, und da Jesus, wie wir S. 407. gesehen haben, nach allen Evangelisten schon in der größten Morgenfrühe zu Pilatus gebracht wurde, ist es kaum denkbar, daß

Pilatus ſein Todesurtheil erſt um Mittag, wenn die 6te Stunde nach der Rechnung der Synoptiker ſein würde, ausgeſprochen haben ſollte. Dieſer Grund iſt namentlich von Rettig [1] und de Wette z. d. St. des weitern ausgeführt. Hinzukommt, daß, da der Todestag Jeſu, wie wir geſehen haben, auch nach Johannes auf den 15ten Niſan getroffen iſt, die Richtzeit ſo unpraktiſch wie möglich ausgewählt ſein würde, da die heilige Feſtzeit ſchon 3 Stunden vorher um die Zeit des Morgenopfers und mit ihr die Zeit der Chagiga begonnen hatte, vgl. S. 382. Auf der andern Seite läßt ſich nicht denken, daß der Apoſtel Johannes, der Augenzeuge, der unter heißen Schmerzen nach Joh. 19, 26. am Kreuze des Erlöſers geſtanden hatte, die ewig denkwürdige Stunde ſeiner öffentlichen Verurtheilung vergeſſen oder falſch berichtet haben ſollte. Da die Lesart ἕκτη kritiſch nicht anzutaſten ſteht, ſo wird alſo die Vermuthung innerlich nothwendig, daß Johannes ſeine Stunden hier wohl von einem andern Anfangspuncte ab gezählt haben möge, als die Synoptiker. Dieſer Weg iſt ſchon länger betreten, nur ſteht nicht allen Verſuchen in gleicher Weiſe die Geſchichte zur Seite.

Sehr probabel ſcheint die Annahme von Rettig a. a. O., dem Olshauſen, Meyer, Tholuck u. A. gefolgt ſind, daß Johannes römiſche Stunden gemeint habe, welche ganz wie bei uns von Mitternacht zu Mitternacht gezählt ſeien, ſo daß die 6te Stunde ganz unſerm 6 Uhr Morgens entſprechen würde. Durch dieſe Annahme würde in der That aller Widerſpruch zwiſchen Johannes und den Synoptikern gehoben werden. Ward Jeſus um 6 Uhr Morgens verurtheilt, ſo bleibt für ſeine ſpätern Mißhandlungen, für die mancherlei Vorbereitungen auf ſeine Kreuzigung, für ſeinen langſamen Todesgang nach dem außerhalb der Stadt gelegenen Golgatha, hinlänglich Zeit, und er konnte, wie Marcus berichtet, wirklich um 9 Uhr Morgens auf Golgatha gekreuzigt werden. Doch eine ganz genügende Begründung ſcheint dieſer Annahme noch nicht zu Theil geworden zu ſein.

Rettig beruft ſich für ſeine Anſicht auf Gellius Noct. Att.

1) Studien und Kritiken 1830. Heft I. S. 101 ff.

3, 2. und Plinius Nat. hist. 2, 79., in welchen Stellen allerdings berichtet wird, daß die Römer ihren Tag von Mitternacht zu Mitternacht gerechnet hätten. Daſſelbe ſagt Cenſorinus de die natali c. 23. [1]), indem er die Tagesberechnungen der übrigen Völker damit zuſammenſtellt. Indeß iſt damit noch nicht bewieſen, worauf hier Alles ankommt, daß die Römer auch ihre Stunden nur oder doch gewöhnlich von Mitternacht gezählt haben. Vielmehr liegt das Gegentheil vor. Die von Hug [2]) citirten Stellen aus Cicero, orat. in Ver. VII. c. 17. 37. 38. u. Epist. ad divers. 7, 30. 9, 26. 4, 12., welche den regelmäßigen Gebrauch jener Stunden für das römiſche Forum beweiſen ſollen, zeugen, ſo viel ich ſehe, fürs Gegentheil. Ebenſo Joſ. vita c. 54. Dieſe Stelle iſt aber ein neuer Beweis für die S. 361 ff. berührte Sitte [3]), daß die Juden öffentliche Verſamm-

1) Hujusmodi dies (d. i. dies civilis, nach Cenſorinus Beſtimmung tempus, quod fit uno coeli circumactu, quo dies verus et nox continetur, ut cum dicimus aliquem dies triginta tantum vixisse; relinquitur enim etiam noctes intelligere) ab astrologis, et civitatibus quatuor modis definitur. Babylonii quidem a solis exortu ad exortum ejusdem astri diem statuerunt. At in Umbria plerique a meridie ad meridiem. Athenienses autem (ſo auch die Juden) ab occasu solis ad occasum. Caeterum Romani a media nocte ad mediam noctem diem esse existimaverunt. Noch andere Stellen ſ. bei Ideler Handb. I. 80.

2) Kritiſch exegetiſche Bemerkungen über die Geſchichte des Leidens und Todes Jeſu, in der Freiburger Zeitſchrift Heft 5. S. 91 ff.

3) Joſephus erzählt a. a. O. c. 53. am Schluß, daß er, der damalige Befehlshaber in Tiberias, hinterliſtiger Weiſe gebeten ſei, die Stadt zu verlaſſen, weil morgen Sabbat ſei (διὰ τὸ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν εἶναι σάββατον). Joſephus, den gegebenen Schwüren vertrauend, geht nach c. 54. nach Tarichea. Am folgenden Tage, wie ausdrücklich berichtet wird, κατὰ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν, alſo am Sabbat, verſammeln ſich Alle in der προσευχή, weil dieſe die größte Menſchenmenge faſſen konnte; und mehrere Demagogen haranguiren das Volk, um daſſelbe wider Joſephus aufzuregen. Doch das glaubt ihnen nicht, und es wäre zu tumultuariſchen Auftritten gekommen, fügt Joſephus hinzu, εἰ μὴ τὴν σύνοδον διέλυσεν ἐπελθοῦσα ἕκτη ὥρα, καθ' ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν. Die ſechſte Stunde kann alſo dem Zuſammenhange

lungen auch am Sabbat gehalten haben. Die Annahme, daß Johannes die römiſche Tagsberechnung vorausſetze, würde freilich keine Schwierigkeiten machen. Hatten doch ſelbſt die Juden, vgl. S. 406., im bürgerlichen Leben damals die, wie es ſcheint, innerlich damit zuſammenhängende römiſche Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen angenommen. Auch ſcheint Plinius eine weite Verbreitung des römiſchen Tags anzudeuten, indem er denſelben nach einem von Cenſorinus abweichenden Sprachgebrauch a. a. O. [1]) den bürgerlichen Tag ſchlechthin nennt, was bei der damaligen Herrſchaft des römiſchen Volks über den orbis terrarum ganz in der Ordnung iſt. Daß Johannes nach dem römiſchen Tage rechne, läßt ſich allerdings aus Joh. 1, 40. ableiten; aber es folgt aus dieſer Stelle nicht nothwendig, wie Rettig [2]) will, daß er auch ſeine Stunden von Mitternacht zähle. Rettig argumentirt ſo: die Worte Joh. 1, 40. „und ſie blieben bei ihm jenen Tag" müſſen nach dem Zuſammenhang nothwendig mehr als 1 bis 2 Stunden bezeichnen. Beſtimmen wir nun die Zeit der Ankunft der beiden Jünger, ὥρα δεκάτη, nach jüdiſcher Weiſe, ſo entſpricht ſie etwa unſerm 4 Uhr Nachmittags. Das Ende jenes Tags iſt gleich 6 Uhr. Folglich u. ſ. w. Alſo muß die 10te Stunde 10 Uhr Morgens ſein. Allein es folgt mit Nothwendigkeit nur, daß unter ἡμέρα nicht der jüdiſche, ſondern der römiſche oder, um mit Plinius zu reden, der bürgerliche Tag zu verſtehen ſei, welcher erſt mit 12 Uhr Nachts zu Ende

---

nach nicht vom Anbruche des Sabbat, 6 Uhr Abends, ſondern nur von unſerm Mittag verſtanden werden. Sie iſt in der That ganz gewöhnlich vom Aufgange der Sonne am Morgen gerechnet.

1) Ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos Solis exortus: Athenienses inter duos occasus; Umbri a meridie in meridiem; vulgus omne a luce ad tenebras; sacerdotes Romani et qui diem definiere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam.

2) Die ὥρα ἕκτη Joh. 4, 6. verſteht Rettig ebenfalls von 6 Uhr Morgens, wie er überhaupt alle Stundenbezeichnungen des Johann. Evangeliums, alſo auch wohl Joh. 4, 52., in gleicher Weiſe deutet. Doch legt er ſelber auf den Zuſammenhang an der erſtgenannten Stelle kein großes Gewicht.

ging. Der in diesen Dingen gewiß stimmfähige Chronologe Ideler bemerkt zufolge einer Menge von Belegstellen in s. Handb. I. 84. „Eine ganz andere Bewandtniß, wie mit den heutigen Stunden, hatte es mit denen der alten Völker. So sehr auch die Babylonier, Ägypter, Griechen und Römer in der Epoche des bürgerlichen Tags von einander abweichen mochten, so übereinstimmig war ihre Stundenrechnung. Sie legten nämlich das ganze Jahr hindurch dem natürlichen [1]) Tage sowohl als der Nacht zwölf Stunden bei, die sie vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange und von ihrem Untergange bis zu ihrem Aufgange fortzählten, so daß der Mittag auf den Anfang der siebenten Tags- und die Mitternacht auf den Anfang der siebenten Nachtstunde traf.“. Daß selbst diejenigen Völker, welche den bürgerlichen Tag von Mitternacht datirten, die Stundenzählung nach Auf- und Untergang der Sonne beibehielten, hängt unstreitig mit der Unvollkommenheit der damaligen Zeitmesser [2]) zusammen, welche lange Zeit nur zur Bestimmung der veränderlichen Stunden, der ὧραι καιρικαί, die durch die Länge des natürlichen Tags oder der Zeit vom Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang bedingt wurde, verwandt werden konnten, ferner damit, daß das Volk zum Ersatz für jene Zeitmesser manche Kunstgriffe kannte, die aber alle auf die natürliche Tageslänge berechnet waren. Der Gebrauch der

1) Unter dem natürlichen Tage, im Gegensatz gegen den künstlichen oder, wie Censorinus sagt, bürgerlichen, welcher Tag und Nacht zugleich begreift, versteht man die Zeit vom Aufgang bis Untergang der Sonne. Plinius meint ihn a. a. O. mit den Worten: vulgus omne a luce ad tenebras. Da Tag und Nacht an Länge stets abwechseln, so erhellt, daß die 12 Theile oder Stunden, in welche beide getheilt wurden, einem steten Wechsel unterworfen waren. Die Dauer der veränderlichen Tag- und Nachtstunden muß daher für jede Polhöhe und jeden Tag des Jahrs besonders berechnet werden. Um die Zeit der Nachtgleichen, also um die Zeit des Pascha, entspricht aber die 6te Stunde etwa unserm 12 Uhr Mittags. Der natürliche Tag ist Joh. 11, 9. gemeint, denn der künstliche hatte ja immer 24 Stunden.

2) Die dahin gehörigen Zeitmesser der Alten, der Sonnenzeiger und die clepsydra, sind von Ideler Hdb. I. S. 230 ff. weitläuftig beschrieben.

veränderlichen Stunden iſt erſt allgemeiner abgeſchafft, als die bequemen und ſichern Räderuhren im 12ten Jahrhundert erfunden wurden. Doch kannte man ſchon einige Zeit vor Chriſti Geburt [1]) die gleichförmigen Stunden zu $\frac{1}{12}$ des bürgerlichen Tags. Bloß zur Zeit der Nachtgleichen, alſo auch um die Zeit des funfzehnten Niſan, ſtimmten dieſe mit den veränderlichen Stunden völlig zuſammen [2]). Zu dieſer Zeit konnte man daher, ohne jene Zeitmeſſer und Kunſtgriffe des gewöhnlichen Lebens einzubüßen, auch die Stunden des bürgerlichen Tags von Mitternacht zählen. So muß es Johannes 19, 14 gemacht haben. Er that es gewiß um ſo lieber, als auch der zu beſchreibende Feſttag des 15ten Niſan in ſeinem Unterſchiede vom Paſcha des vorhergehenden Abends wegen 2 Moſ. 12, 29 grade um Mitternacht anfing. Dann, mit Mitternacht, wurde das Fleiſch des Paſchalamms סגול, tract. מסחים c. 10. §. 9. Ob noch andere hiſtoriſche Gründe vorlagen, wiſſen [3]) wir wenigſtens nicht. Daß er ſo ſeine Stunden zähle, erhellte für den johanneiſchen Leſer, wenn nicht aus ſeiner Bekanntſchaft mit der evangeliſchen Geſchichte, ſo doch aus dem Verhältniß des durch ſie bezeichneten Factums zur Feier des damaligen Feſttags, des 15ten Niſan, vgl. S. 410. Derſelbe Fall, der ſich hier auf die ὥρα bezieht, kehrt für den Ausdruck ἡμέρα in den Stellen Joh. 1, 40. u. 11, 9. wieder. Dort iſt, wie wir geſehen haben, der römiſche, hier der natürliche Tag gemeint, und doch erhellt beides nur aus dem Zuſammenhang.

1) Vgl. Ideler Handb. I. S. 86 ff. Unter Andern werden ſie von Plinius (Nat. hist. 2, 99. 6, 39. 18, 59.) fleißig gebraucht, wenn er möglichſt ſcharfe Zeitbeſtimmungen geben will.

2) Plinius nennt deßhalb die gleichförmigen Stunden horae aequinoctiales, vgl. Ideler a. a. O.

3) Sollte etwa die erwähnte Stundenzählung für den Tag des 15ten Niſan bei den damaligen Juden ſogar ſtereotyp geweſen ſein, und Johannes ſich durch ihre Befolgung eben ſo als geborner Jude verrathen haben, wie durch den Gebrauch des Namens Σιχάρ nach der von uns S. 256. gegebenen Auslegung? Bei unſerer noch immer ſehr mangelhaften Kenntniß der damaligen jüdiſchen Sitten können wir die Möglichkeit derſelben nicht in Abrede ſtellen, obwohl ihre Annahme zur Löſung jenes Widerſpruchs nicht nothwendig iſt.

Einen kurzen Zwischenact in dem Verhöre vor Pilatus bildet die Abführung Jesu zu dem galiläischen Tetrarchen Herodes bei Lucas 23, 4—12.

Schon in der Frühe des Morgens, nachdem er seinen Lehrer vom Sanhedrin verurtheilt sieht, bringt sich Judas Ischarioth ums Leben, Matth. 27, 3—10. vgl. Apstg. 1, 16—20.

### Jesu Kreuzigung und Tod auf Golgatha.

Text: Joh. 19, 17—30. Marc. 15, 21—41. Matth. 27, 32—56. Luc. 23, 26—49. Das Hochgericht, Golgatha genannt Joh. 19, 17. Luc. 23, 33. Marc. 15, 22. Matth 27, 33. (d. i. גֻּלְגֹּלְתָא = *Κρανίον* Schädel Luc. a. a. O. dann von der Schädelstätte *κρανίου τόπος* gebraucht Joh. Marc. Matth. a. a. O.), lag jedenfalls außerhalb[1]) der Thore Jerusalems, nahe der Stadt, Joh. 19, 20., am Wege[2]). Der Zug dorthin wird aber, wie jeder Zeit bei Hinrichtungen, langsam vorgeschritten sein, um so mehr, da Jesus wie alle zum Kreuz Verurtheilten sein Kreuz selber zu tragen hatte Joh. 19, 17., was ihn in seinem ermatteten Zustande so angriff, daß ihm Simon von Kyrene dasselbe abnehmen mußte, Luc. 23, 76. Marc. 15, 21. Matth. 27, 32. Er hing sechs Stunden am Kreuze, bis er starb, von der 3ten Marc. 15, 25. bis zur 9ten Stunde Marc. 15, 33 ff. Matth. 27, 45 ff. Luc. 23, 44 ff., d. i. von 9 Uhr Morgens bis 3 Uhr Nachmittags.

### Jesu Grablegung.

Sie geschah schon vor Anbruch des Sabbats 6 Uhr Abends, Luc. 23, 54. Matth. 27, 57. Marc. 15, 42., in einem nahe gelegenen Joh. 19, 42., dem Joseph von Arimathia zugehörigen Garten. Text: Joh. 19, 31—42. Marc. 15, 42—47. Luc. 23, 50—56. Matth. 27, 57—61.

---

1) Joh. 19, 17. *ἐξῆλθεν.* Matth. 27, 32. *ἐρχόμενον.* Marc. 15, 21. *Σίμωνα — ἐρχόμ. ἀπ' ἀγροῦ* Luc. 23, 26.

2) Marc. 15, 29. Matth. 27, 39. *οἱ παραπορευόμενοι.* Die Tradition zeigt noch jetzt den Calvarienberg, nordwestlich von dem alten Jerusalem, vgl. Raumer Paläst. S. 261.

## Sechster Abschnitt.

# Von Jesu Grablegung am 15ten Nisan oder 7ten April bis zu seiner Himmelfahrt.

Text: Joh. 20 u. 21. Marc. 16, 1—8. 9 — 20. Luc. 23, 56 — 24, 53. vgl. Apst. 1, 1 — 12. Matth. 27, 62 — 28, 20.

In diesem Abschnitte haben wir zwei Zeiträume zu unterscheiden, einen, worin Jesus noch im Grabe ruhte, und einen andern, in dessen Anfang er von den Todten erstand und an dessen Ende er gen Himmel fuhr.

### I. Jesus im Grabe.

Nachdem Jesus am Freitag Nachmittag zwischen 3 bis 6 Uhr bestattet war, ruhte er im Grabe die noch übrige Zeit vom Freitag, ferner den ganzen Sonnabend oder 16ten Nisan, um in den ersten Stunden des ersten Wochentags (Joh. 20, 1. Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Matth. 28, 1.) oder 17ten Nisan aufzustehen. Er erstand [1]) also, wie er gesagt hatte, am 3ten Tage 1 Kor. 15, 4. obwohl er Alles in Allem keine 40 Stunden im Grabe geruht hatte.

Den Sabbat, d. i. vom Abend des 15ten bis zum Abend des 16ten Nisan, ruhten die Jünger nach Moses Gebot Luc. 23, 56. Nur die Sanhedristen versammelten sich beim römischen Landpfleger, um eine Wache für das Grab Jesu zu verlangen Matth. 27, 62 — 66. — Auffallend ist die Zeitbestimmung

1) Die Zeit, wann Jesus auferstand, konnten seine Jünger theils von seinen Wächtern theils und am sichersten von ihm selber erfahren.

Matth. 27, 62. *Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν.* Zwar ist nach dem Zusammenhange des Evangeliums augenscheinlich der Sonnabend gemeint, und auch die Worte können nichts Anderes bedeuten: denn der Tag nach der *παρασκευή*, d. i. dem Freitag, ist nur der Sonnabend. Aber auffallend bleibt es, daß hier das Wichtige nach dem Unwichtigen, der Sabbat nach der Paraskeue bezeichnet wird, während sonst mit Recht umgekehrt die Paraskeue, nach ihrem Verhältniß zum Sabbat benannt, *προσάββατον* heißt. Warum steht an unserer Stelle statt *ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν* nicht das einfachere *ἥτις ἐστὶ σάββατον*? Die meisten Ausleger [1]) übergehen die Formel. Nach meiner Ansicht wurde der Ausdruck *σάββατον* deßhalb vermieden, weil er in diesem Falle mißverständlich war, da auch der vorhergehende Tag, der 15te Nisan, zufolge 3 Mos. 23, 11. 15. Sabbat genannt werden konnte. Wenn es für das Evangelium des Matthäus noch nöthig wäre, so würde hier ein indirecter Beweis dafür gegeben sein, daß Jesus nach demselben am 15ten Nisan gekreuzigt wurde.

Nachdem der Sabbat vorbei war (*διαγενομένου τοῦ σαββάτου*), am Abend des 16ten Nisan von 6 Uhr an, kauften die Weiber Specereien ein, um Jesum zu salben Marc. 16, 1. Diese Stelle gleicht sich aber mit Luc. 23, 56. vgl. 24, 1. einfach durch die schon an sich wahrscheinliche Annahme aus, daß die Weiber mit ihrem Einkauf am Abend des 15ten vor Anbruch des Sabbat nicht fertig geworden waren. Namentlich hatten die beiden Frauen Maria aus Magdala und *Μαρία Ἰωσήφ* ihre Einkäufe schwerlich besorgen können, da sie auch bei der Grablegung Jesu zugegen gewesen waren, Marc. 15, 47. Matth. 27, 61.

---

1) Unsere *παρασκευή* war für Schneckenburger mit ein Grund, in der jüdischen Paschazeit einen besonderen Festtag, den 16ten Nisan, mit dem Namen *παρασκευή* anzunehmen. Vgl. S. 338.

## II. Jesu Auferstehung, seine Erscheinung während 40 Tage, seine Himmelfahrt.

Text: Joh. 20 und 21. Marc. 16, 2 — 8. 9 — 20. Matth. 28, 1 — 20. Luc. 24, 1 — 53. vgl. Apst. 1, 1 — 12.

Für die Erörterung dieses Textes setze ich mit den meisten Gelehrten der Gegenwart als erwiesen voraus, daß Marc. 16, 9 — 20. Joh. 21. spätere, nicht von den Evangelisten selber herrührende, wenn auch darum nichts weniger als unglaubwürdige Zusätze sind [1]). Übrigens würde sich die folgende Erörterung auch bei gegentheiliger Annahme nicht eben sehr umgestalten müssen.

Für die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ist, das leuchtet ein, die Art seiner Erscheinungen nach seinem Tode entscheidend. Leugner der Wirklichkeit der Auferstehung haben diese daher für bloße Visionen, für Phantasiegebilde, ausgeben wollen. Der, wie man dem von den Pharisäern nach Matth. 28, 13. ausgesprengten Gerüchte gern glauben möchte, aus dem Grabe von wem? entwandte Leichnam Jesu erregte in seinen Jüngern zuerst die Vermuthung, dann den Glauben an seine Auferstehung. Das aber war gleich ein so starker Glaube, daß seine Eigenthümer selig phantasirend Christum, der in Wahrheit in der Erde moderte, in wachem Zustande bei sich und um sich sahen, daß die Verzagten Felsenherzen und die Trauernden frohe und freie Verkündiger des Evangeliums wurden. Auf solchem Wahnglauben soll die Kirche Christi gegründet sein, sollen ihre zahlreichen Blutzeugen gestanden haben, wenn sie im Tode sich und der Welt entsagten. Merkwürdig, höchst merkwürdig! Aber nicht weniger merkwürdig,

1) Jene Ansicht habe ich vertheidigt in der Dissertation, in der auch die Litteratur verzeichnet steht: Indagatur, num loci Marc. 16, 9 — 20. et Joh. c. 21. genuini sint nec ne, eo fine, ut aditus ad historiam Jesu Christi ex mortuis redivivi rite conscribendam inveniatur. 1839. In Bezug auf Joh. Kap. 21 ist ihr Resultat, daß dasselbe nach dem Tode des Apostels, von einem Augenzeugen der evangelischen Geschichte, wie ich meine, von dem Presbyter Johannes, der ihn überlebte, niedergeschrieben sei.

wenn wir die Erzählungen in den Evangelien selber lesen. Liegt das etwa in der Art subjectiver Visionen, daß dasselbe Gebilde wiederholentlich geschaut, daß es von 11 Menschen und darüber auf einmal, ja wie der Apostel 1 Kor. 15, 6. meldet, selbst von mehr als 500 Brüdern, von denen damals, als er schrieb, die meisten noch lebten, auf einmal geschaut wird? Oder werden Selbsttäuschungen der Phantasie aus so dichtem Stoff gewoben, daß sie Fleisch und Bein haben, Wunden und Nägelmaale, daß sie wie unser eins Speise nehmen, essen und trinken? Muß nicht selbst ein Thomas die leibhaftige Gegenwart seines Meisters und Herrn zugeben, wenn er den theuern Leib mit den Händen fassen und in Wunden und Nägelmaale seine Finger legen kann? Doch die evangelischen Berichte sollen sich gegenseitig widerlegen: namentlich soll das, was über Zeit und Ort gesagt wird, ihre ungeschichtliche Haltung, ihren mythischen Ursprung beweisen. Freilich wenn auch nur ein Factum obiger Art unbestreitbar bliebe, die Gegner hätten mit ihrer Einrede verloren. Fassen wir aber jenen Einwurf näher ins Auge.

Bevor wir an die evangelischen Relationen gehen, müssen wir noch ein Hauptzeugniß über die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, das des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 4 — 8., unserer Betrachtung unterwerfen. Mit allgemeiner Einstimmigkeit hat man bis auf die neueste Zeit die Briefe an die Korinther für ächt paulinisch erklärt, und Niemand hat an unserer Stelle eine Interpolation behauptet, geschweige nachgewiesen. Aber einige Kritiker sprachen die Ansicht aus, daß Paulus selber unter seinen Erscheinungen nur Visionen gemeint haben könne. Diese Ansicht wird kein Exeget noch widerlegen wollen. Hatten jene Kritiker etwa nicht den Muth, auch den Korintherbrief für unächt zu erklären, wie sie es doch vorzugsweise aus ähnlichen Gründen mit den Evangelien gemacht haben, und dünkte es ihnen selber, daß ein Mann wie der Apostel Paulus keine so ganz unrichtige Kunde von dem Lebensende Christi gehabt haben könne? — Wir untersuchen vielmehr sofort, welche Erscheinungen und in welcher Reihefolge sie in der Korintherstelle berichtet werden. Es heißt hier von

V. 3 an: Ich habe Euch unter den erſten Stücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Chriſtus geſtorben iſt für unſere Sünden nach der Schrift, und daß er auferweckt iſt am dritten Tage nach der Schrift; V. 5 und daß er erſchienen iſt dem Kephas (Petrus), dann den Zwölfen. V. 6. Dann iſt er erſchienen mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meiſten bis jetzt leben, einige aber entſchlafen ſind. V. 7. Dann iſt er erſchienen dem Jakobus, dann allen Apoſteln. V. 8. Am letzten aber von allen (Apoſteln), gleichſam der Fehlgeburt (unter ihnen), iſt er auch mir erſchienen. V. 9. Denn ich bin der geringſte der Apoſtel u. ſ. w. Zuvörderſt zwei Bemerkungen. Unter den ἀποστόλ. πᾶσιν können nach paul. Sprachgebrauch, der beſondern Tendenz der Korintherbriefe, dem Zuſammenhang unſerer Worte nur die Apoſtel im engſten Verſtande gemeint ſein. Und zweitens, der Jakobus ſchlechthin genannte, mit dieſen Apoſteln zuſammengeſtellte Mann kann nur der Apoſtel, der berühmte Jakobus Alphäi geweſen ſein [1]). Überhaupt erwähnt Paulus alſo folgende 6 Erſcheinungen Jeſu: zweimal erſcheint der Herr den Zwölfen, ferner dem Petrus, ferner Jakobus Alphäi, ferner den 500 Brüdern, endlich ihm ſelber. Es folgt daraus aber nicht, daß er nicht noch mehr Erſcheinungen hätte erwähnen können, wenn er es ſeinem Zwecke angemeſſen gefunden hätte. Eine weitere Frage iſt, ob Paulus die von ihm erwähnten Erſcheinungen in chronologiſcher Aufeinanderfolge habe berichten wollen. Das εἶτα und ἔπειτα, welches er hat, kann entweder chronologiſch gebraucht ſein oder zur Anführung der einzelnen Fälle dienen. Die letztere Auslegung halte ich für richtig, auch wenn wir von der Vergleichung der paulin. Stelle mit den evangeliſchen Berichten abſehen. Denn da Paulus hier, wie er es ſchon früher in Korinth gethan hatte, die Wirklichkeit der Auferſtehung Jeſu erhärten will, ſo konnte ihm Nichts daran liegen,

1) Ausführlicher habe ich meine Anſicht über dieſe Stelle in obiger Beziehung entwickelt in einer Abhandlung: Über die Brüder des Herrn in ihrem Unterſchiede von den Söhnen Alphäi u. ſ. w. Stud. u. Kritiken. 1842. I. S. 96 ff., auf die ich hier verweiſe.

daß er die Erscheinungen des erstandenen Christus in chronologischer Folge berichtete, sondern nur daran, daß er die Wahrheit der einzelnen Fälle, in denen er erschienen war, und zwar beispielsweise derjenigen, welche ihm zum Beweis am geschicktesten schienen, hervorhob; durch eine Premirung des chronologischen Elements würde die lehrhafte Tendenz zur Unzeit in den Hintergrund gedrängt worden sein. Wäre ihm der chronologische Gesichtspunkt vor Allem werth gewesen, so hätte er selbigen ferner gleich bei dem einführenden ὤφθη Κηφᾷ durch ein hinzugefügtes πρώτῳ oder ἐν ἀρχῇ anzeigen müssen; so behauptet er nur, daß Christus dem Petrus erschienen sei, läßt aber das wann ganz unbestimmt. Schwerlich darf man sich endlich auf ἔσχατον δὲ πάντων V. 8. berufen. Denn theils setzt Paulus nach dem Zusammenhange — es weist das πάντων auf das unmittelbar vorhergehende ἀποστόλοις πᾶσιν hin — die ihm selbst zu Theil gewordene Erscheinung nur mit den den Aposteln zu Theil gewordenen, nicht mit allen im Vorhergehenden erwähnten Erscheinungen in ein ausdrückliches zeitliches Verhältniß; theils giebt er jener nur aus einem besondern Grunde das zeitliche Prädicat, daß sie mit Bezug auf alle apostolischen die letzte gewesen sei. Dieser Grund ist aber derselbe, aus welchem er sich gleich darauf den geringsten der Apostel nennt. Wir werden daher schließen dürfen, daß Paulus a. a. O. mehrere Erscheinungen Jesu nach seinem Tode uns überliefert habe, nicht aber das Zeitverhältniß, in welchem sie unter einander standen. Um dieses zu ermitteln, werden wir uns nicht an Paulus, sondern vielmehr an die Erzählung der Evangelisten halten müssen. Paulus kann wider die Chronologie der evangelischen Berichte, wenn sie anders die einzelnen Erscheinungen Jesu chronologisch bestimmen, überall keinen Einspruch erheben.

Wie steht es nun aber mit dem Zusammenklang der evangelischen Überlieferung innerhalb ihres eigenen Umfangs?

Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Evangelien sich hier im Allgemeinen in zwei Classen scheiden, von denen die eine, Matth. 28, 16 — 20. 7. 10. vgl. 26, 32. und der ächte Marcus 16, 7. vgl. 14, 28, Erscheinungen Jesu in Ga-

liläa andeutet oder berichtet, und die andere, Luc. 24, 13 — 53. und der ächte Johannes Kap. 20, Erſcheinungen Jeſu in Judäa erzählt. Aber daraus folgt doch noch Nichts weiter, als das längſt Bekannte, daß jeder Evangeliſt nach der Eigenthümlichkeit ſeines Evangeliums uns nur eine Auswahl aus den vielen Begebenheiten im Leben Jeſu mitgetheilt habe. Wir können daraus zunächſt nur ſchließen, daß Jeſus beides, in Judäa und in Galiläa erſchienen ſei. Auch ſonſt berichten die beiden erſten Evangeliſten vorzugsweiſe gern die galiläiſchen, und Johannes die judäiſchen Begebenheiten. Lucas, der ſonſt mehr in der Mitte zu ſtehen pflegt, konnte hier namentlich die letzten judäiſchen Erſcheinungen Jeſu nicht übergehen, da er noch die Apoſtelgeſchichte ſchreiben wollte und dieſe an die letztere unmittelbar anſchließen mußte. Sogar in unſerm Abſchnitte iſt indeß dieſe Vermittlung in den Evangelien ſelber angedeutet. Denn wie Matthäus nur eine einzige Erſcheinung Jeſu in Galiläa 28, 16 — 20. berichtet, ſo hat er auch eine judäiſche Erſcheinung Jeſu 28, 9. 10. Und das zum johanneiſchen Evangelium (von einem Augenzeugen) hinzugefügte 21ſte Capitel behandelt umgekehrt wiederum eine Erſcheinung Jeſu in Galiläa. In dem alten Zuſatze zu Marc. 16, 9 ff. ſind aber mehrere judäiſche Erſcheinungen Jeſu erzählt. Die berichteten einzelnen Erſcheinungen müßten ſich vielmehr, wenn ein wirklicher Widerſtreit erwieſen werden ſoll, durch die ihnen mitgegebenen Daten ausſchließen, in der Weiſe, daß, wenn die eine wahr, die andere nur unwahr ſein könnte und umgekehrt.

Einen ſolchen Beweis hat man nun auch mittelſt des Lucasevangeliums geben zu können geglaubt. Es ſtehe Luc. 24, 49. ja ausdrücklich, ſagt man, daß die Apoſtel in der Stadt (Jeruſalem) bleiben ſollten, bis ſie Kraft aus der Höhe anziehen würden, was erſt in der Geiſtesmittheilung am Pfingſtfeſte geſchehen ſei. Folglich hätten ſich die Jünger nach Lucas bis dahin nicht von Jeruſalem entfernt, und dieſer Anſicht des Lucas werde ſomit poſitiv widerſprochen, wenn Jeſus ihnen nach den beiden andern Synoptikern in Galiläa erſchienen ſei.

Wenn Lucas wirklich gesagt hätte, was er gesagt haben soll, so wäre doch möglich, daß vielleicht nur er und vielleicht nur in diesem einzelnen Punkte Unrecht hätte. Aber hat er es denn wirklich gesagt? Ich glaube nicht.

Ein allgemeines Gesetz der Auslegung ist, daß ein Schriftsteller sich *selber* am besten auslege, daß man dunkle und zweideutige Stellen bei ihm durch klare und deutliche, falls solche da sind, auslegen und verstehen soll.

In unserm Falle handelt es sich darum, *wann* jenes Wort Luc. 24, 49. nach seiner eigenen Meinung gesprochen sein soll. Wäre es etwa erst *nach* den Erscheinungen Jesu in Galiläa gesprochen, so würde es mit den Synoptikern und den ersten Begebenheiten der Apostelgeschichte vielmehr aufs beste zusammenstimmen. — Seine Stelle ist zwischen zwei durch einen größern Zeitunterschied getrennten Zeitbestimmungen, dem Abend des 17ten Nisan oder des ersten Sonntags nach dem Tode Jesu 24, 36 — 43. vgl. 24, 1. 13. 21 — 24. 33. auf der einen, und dem Himmelfahrtstage 24, 50 — 53. [1]), welcher 40 Tage danach Apst. 1, 3. eintraf, auf der andern Seite, und die Frage ist die, ob Luc. 24, 44 — 49. an demselben Tage mit Luc. 24, 36 — 43. oder mit Luc. 24, 50 — 53. gesprochen sein solle; und nur in dem ersten Fall würde Lucas mit den Synoptikern in Widerspruch treten. Wer aber hier noch zweifeln könnte, den erinnern wir an das oben angeführte allgemeine Auslegungsgesetz und schlagen die Apostelgeschichte 1, 4. 5. auf, wo Lucas, nachdem er im Anfang des Kapitels ausdrücklich auf sein Evangelium zurück geblickt hat, Jesum die

1) Daß a. a. O. im Evangelium der Himmelfahrtstag gemeint sei, kann nach Ausdruck und Inhalt der Stelle, wie nach der ausdrücklichen Erklärung von Apstg. 1, 1. 2. mit Grund nur dann bezweifelt werden, wenn man den Verf. des Evangeliums u. der Apostelgeschichte für zwei *verschiedene* Personen hält. Soweit ist aber die Kritik in ihrem destructiven Gange bis jetzt noch nicht vorgeschritten, wird es auch schon wegen Apst. 1, 1. vgl. Ev. Luc. 1, 1 — 4. nicht können. Damit ist recht wohl vereinbar, daß einzelne Kritiker der Apostelgeschichte eine sehr späte Abfassungszeit beigelegt haben, ohne dieselbe *ausdrücklich* auch vom Evangelium zu behaupten.

Jünger am Himmelfahrtstage ermahnen läßt, ſich nicht von Jeruſalem zu entfernen, ſondern die Verheißung des Vaters zu erwarten, die ſie von ihm gehört [1]) hätten: „denn Johannes hat mit Waſſer getauft, Ihr aber ſollt mit dem heiligen Geiſt getauft werden nicht lange nach dieſen Tagen.“ Alſo Lucas ſelber, wo er den Schluß ſeines Evangeliums rekapitulirt, entſcheidet dafür, daß K. 24, 44 — 49. an demſelben Tage wie 24, 50 — 53. geſchehen ſei. Mithin ſtehen Lucas [2]) und die beiden andern Synoptiker in ihrer Erzählung über die letzten Erſcheinungen Jeſu mit nichten im Widerſpruch.

Jeder Schein des Widerſpruchs müßte aber verſchwinden, wenn die einzelnen, mit der augenſcheinlichſten Unabhängigkeit von einander abgefaßten Geſchichtsfragmente der verſchiedenen Evangeliſten in unſerm Abſchnitte zu einem einheitlichen, regelrecht verlaufenden, in ſich widerſpruchsloſen Geſchichtsganzen ſich geſtalten ließen. Wir wollen dies in Bezug auf Perſonen, Zeit und Ort verſuchen, indem wir in unſerm Verfahren zugleich auf die Parallele bei Paulus 1 Kor. 15. Rückſicht nehmen. Aus dem Vorſtehenden erhellt, daß wir die Erſcheinungen Jeſu nach ſeiner Auferſtehung am beſten nach ihrem dreifachen Schauplatze als Erſcheinungen in Judäa, in Galiläa und endlich wieder in Judäa werden betrachten können.

---

1) Von der Sendung des heiligen Geiſtes hatte Jeſus öfter zu ſeinen Jüngern geſprochen, namentlich auch noch in der Nacht vor ſeinem Leiden und Sterben, vgl. Joh. 14, 16 — 20. 15, 26. 27. und an der erſten Stelle V. 19. ἔτι μικρόν mit οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας Apſtg. 1, 5. Irrig faſſen de Wette und Meyer die in d. Apſtg. mit ὅτι eingeführten Worte der Rede Chriſti ſo auf, als ob er ſie ſchon früher Luc. 24, 49. geſprochen hätte. Meyer „die oblique Rede wandelt ſich bei ſteigender Lebhaftigkeit in die directe“. Bei unſerer Auffaſſung brauchen wir dieſe Auskunft nicht. — Übrigens bezieht ſich συνελθόντες V. 6. augenſcheinlich auf συναλιζόμενος V. 4. zurück. Dieſe letzte Zuſammenkunft Jeſu mit ſeinen Jüngern geſchah alſo am Himmelfahrtstage.

2) Für den, welcher die Überzeugung gewonnen hat, daß Lucas das Marcusevangelium gekannt hat, iſt ein ſolcher Widerſpruch auch aus dieſem Grunde undenkbar.

## 1. Erscheinungen Jesu in Judäa.

Zuerst erschien Jesus seinen Jüngern wirklich in Judäa, in und um Jerusalem, wo er sie verlassen hatte, um gekreuzigt zu werden, wo sie noch versammelt waren zur Feier der Paschafestzeit.

Unter den judäischen Erscheinungen war wiederum die erste, welche den Frauen zu Theil wurde, die in der Frühe des Morgens Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1. zum Grabe kamen, um seinen Leichnam zu salben. Text: Joh. 20, 1 — 18. Luc. 24, 1 — 12. Marc. 16, 2 — 8. Matth. 18, 1 — 10. vgl. Marc. 16, 9 — 11. Es war am ersten Wochentage, unserm Sonntag [1]), (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Luc. 24, 1. Marc. 16, 2. Joh. 20, 1.) am dritten Tage nach seinem Tode oder am 17ten Nisan (9ten April) im Jahre 30 n. Ch. Betrachten wir die Synoptiker zunächst für sich, so könnten sie, obwohl sie die Auferstehung Jesu an jenem Tage einstimmig behaupten, doch darin einander direct zu widersprechen scheinen, daß Jesus nach Lucas und Marcus (denn Marc. 16, 9 — 11. ist ein späterer Zusatz) den Frauen sich nicht selber zeigte, wogegen er nach Matth. 28, 9. 10. ihnen selber erschienen sein soll. Doch würde der Zusatz bei Marcus uns schon ein Wink sein können, daß wohl ein doppelter Gang

1) Schwierig ist die Formel ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων Matth. 28, 1. Das erste σαββάτων kann an sich bekanntlich zweierlei bedeuten, den siebenten Wochentag oder die Woche. In diesem Zusammenhange, vgl. S. 417., faßt man es indeß am richtigsten in der Bedeutung Woche, zumal derselbe Ausdruck unmittelbar darauf in diesem Sinne unzweifelhaft vorkommt. Ὀψὲ (über ὀψέ vgl. Passow's Wörterb.) σαββ. heißt also „nach dem Schluß der Woche". Ἐπιφώσκειν (zusammenhängend mit φῶς, Licht) wird vom Zwielicht am Abend (Luc. 23, 54.) oder Morgen (so an unserer Stelle) gesagt. Bei τῇ ἐπιφωσκούσῃ ist entweder φυλακῇ (Nachtwache) vgl. S. 406. oder ὥρᾳ zu ergänzen. Im letzteren Falle ist zu übersetzen: in der Dämmerstunde auf den Sonntag. Daß die Formel nicht vom Abend des Sonnabend zu erklären sei, erhellt schon daraus, daß von Matthäus wiederholentlich und noch 27, 64. die Voraussetzung ausgesprochen wird, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei.

der Frauen zum Grabe anzunehmen sei, ein früherer, bei dem Jesus nicht erschienen, und ein späterer, bei dem er erschienen sei. Diese Voraussetzung wird uns dann bei Vergleichung des Johannes ausdrücklich bestätigt. Maria Magdalena geht nach ihm wirklich zwei Mal zum Grabe. Das erste Mal sieht sie nur das leere Grab, aber den Herrn sieht sie nicht Joh. 20, 1. 2. Als sie das zweite Mal wiederkommt, erblickt sie dagegen den Herrn selber Joh. 20, 11 — 18. Überhaupt entspricht Joh. 20, 1 — 11. der Darstellung Luc. 24, 1 — 11. in allen wesentlichen Stücken, so daß über die Identität kein Zweifel sein kann. Wenn nach Luc. 24, 9. vgl. Marc. 16, 1. mehrere Frauen zum Grabe gehen und darunter auch Maria Magdalena, so zeigt Johannes in dem Wort der Maria 20, 2: Wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben — ganz unabsichtlich [1]), daß er recht wohl gewußt habe, daß Maria nicht allein zum Grabe gegangen sei. Wie die Frauen bei Johannes den Jüngern von dem Geschauten Bericht erstatten, Joh. 20, 2., so auch bei Luc. 24, 10. Wie nach Luc. 24, 12. in Folge des Berichts Petrus zum Grabe läuft, aber den Herrn nicht sieht, so auch bei Johannes, welcher nur ausführlicher wie ein Augenzeuge berichtet: Petrus und der andere Jünger Joh. 20, 3 — 10. Doch zufolge Luc. 24, 24. weiß auch Lucas, daß Petrus nicht allein zum Grabe hingegangen war. — Endlich Joh. 20, 11 — 18. entspricht Matth. 28, 9 — 10. vgl. Marc. 16, 9 — 11. Nach Matth. 28, 9. vgl. 28, 1. erschien Jesus zwar nicht bloß der Maria Magdalena, sondern auch einer andern [2]) Maria. Wenn Johannes aber bloß der Maria Magdalena erwähnt, so begründet

1) Ein besonders schlagendes Beispiel, daß die Evangelisten selbst von den Begebenheiten, die sie in ihre Evangelien aufnahmen, nicht alle einzelnen Umstände und Personalien, wie sie sie kannten, ihren Lesern haben berichten wollen.

2) Wer war die andere Maria? Während die Kirchenväter sie wohl von der Mutter Jesu deuteten, was unmöglich ist, da dieser gegenüber Maria Magdalena nicht als Hauptperson behandelt werden konnte, deutet man sie gegenwärtig von Maria, der Frau des Klopas oder Alphäus Joh. 19, 25., der Mutter des Apostels Jako-

das in der That eben so wenig einen Widerspruch, wie wenn er früher auch nur diese Maria nannte, obgleich er, wie wir

---

bus Alphäi und Josis Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. Als Grund führt man an, daß in den Parallelen Marc. 16, 1. Luc. 24, 10. eine *Μαρία ἡ Ἰακώβου* erwähnt werde, welche allerdings kaum anders als von Maria, der Mutter von Jakobus Alphäi, erklärt werden kann. Allein wir haben schon gesehen, daß Matthäus hier mit den beiden andern Synoptikern keine eigentliche Parallele bildet. Außerdem waren selbst bei dem ersten Gange zum Grabe nach Luc. 24, 10. mehr Frauen gegenwärtig, als Marc. 16, 1. und Luc. a. a. O. namentlich erwähnt werden. Somit kann jener aus den angeführten Parallelen entlehnte Grund keineswegs als entscheidend betrachtet werden. Die „andere Maria" wird aber bei Matthäus noch einmal erwähnt Matth. 27, 61. Es kommt Alles darauf an, wie hier gelesen wird, ob *ἄλλη Μαρία* mit dem Artikel oder ohne denselben. Ist der Artikel ursprünglich, so kann nur eine bereits im Vorhergehenden erwähnte Maria gemeint sein, und zwar könnte dies nach Matth. 27, 56. nur Maria, die Mutter von Jakobus Alphäi, sein. Aber eben wegen dieser Stelle konnte der Artikel leicht hineincorrigirt werden. Hierzu kommt, daß derselbe von cdd. wie AD* wirklich ausgelassen wird. Fehlt aber der Artikel, so muß *ἄλλη Μαρία* als den Lesern unbekannt gedacht werden und kann wenigstens nicht im unmittelbar Vorhergehenden erwähnt, also nicht die Matth. 27, 56. an der zweiten Stelle aufgeführte Maria sein. Noch entscheidendern Aufschluß dürfte Marc. 15, 47. als stricte Parallele zu Matth. 27, 61. geben. Hier muß statt *ἄλλη Μαρία* entweder *Μαρία ἡ Ἰώσητος* (cod B. al.) oder *Μαρία ἡ Ἰωσήφ* (cod. A. al.) gesagt sein. Denn die von Schulz notirten andern Lesarten: *Ἰακώβου* oder Jacobi et Joseph (entstanden aus der Lesart *ἡ Ἰωσήφ*) oder *Ἰακώβου καὶ Ἰώσητος μήτηρ* (weist zurück auf die Lesart *Ἰώσητος*) verrathen sich unmittelbar als mit Bezug auf Marc. 15, 40. und 16, 1. veranstaltete Correctionen. Man setzt nun die Lesart des cod. B. *ἡ Ἰώσητος* als richtig und erklärt die durch diesen Beisatz bestimmte Maria für eine Mutter des Josis und zwar für identisch mit der Maria, welche Marc. 15, 40. eine Mutter *Ἰακώβου τ. μικρ. καὶ Ἰώσητος* heißt. Allein das wäre schon sehr auffallend, daß diese Maria hier eine Mutter Josis, und nicht vielmehr wie sonst Marc, 16, 1. Luc. 24, 9. des weit bekanntern Apostels Jakobus, der deßhalb auch Matth. 27, 56. Marc. 15, 40. vorangestellt ist, genannt würde. Noch auffallender ist, daß die Mutter des Apostels Jakobus schon

geſehen haben, nach V. 2. wohl wußte, daß ſie damals nicht allein zum Grabe ging.

Merkwürdig iſt indeß, daß in der Darſtellung bei Mat-

---

bei dem nächſten Verſe Marc. 16, 1. wieder als *Μαρία ἡ Ἰακώβ.* erſcheint. Wer ſollte da nicht die *Μαρία Ἰωσητος* und *Μαρία Ἰακώβου* für zwei verſchiedene Marien halten? Wir müſſen ſchließen, daß ſelbſt in dem Falle, daß Marc. a. a. O. mit cod. B. *ἡ Ἰώσητος* zu leſen wäre, eine von Maria, der Mutter des Jakobus Alphäi, verſchiedene Maria zu verſtehen ſein würde. — Doch ſchwerlich kann es nun noch einem Zweifel unterworfen ſein, daß die andere Lesart *ἡ Ἰωσήφ* die urſprüngliche ſei, welche in *ἡ Ἰώσητος* aus demſelben mißverſtändlich identificirenden Streben umcorrigirt wurde, aus dem die übrigen vielen Varianten unſerer Stelle ſich ableiten. Dann iſt aber ganz nothwendig eine verſchiedene Maria gemeint. An eine verſchiedene Maria dachten unſtreitig auch die Urheber des Zuſatzes in einigen cdd. *καὶ Μαρία Ἰακώβου.* — Der Genitiv *Ἰωσήφ* iſt aber an ſich ſehr weitſchichtiger Bedeutung: wer iſt Joſephs Maria? Um dies zu beſtimmen, muß man erſt wiſſen, wer dieſer Joſeph ſei. Man könnte an den Vater Jeſu denken, und Maria, Joſephs Frau, wäre dann die Mutter Jeſu. Hiermit ließe ſich zur Noth auch die Parallele bei Matthäus in Übereinſtimmung bringen, unter der Vorausſetzung nämlich, daß man vor *ἄλλη Μαρία* den Artikel läſe (wogegen ſ. oben) und dieſen nun ſo erklärte, daß er eine vor allen Dingen bekannte Maria einführen ſolle: Maria Magdalena und die andere (bekannte) Maria; freilich immer ein wenig ſeltſam. Zu Gunſten der Erklärung würde ſich vorzugsweiſe anführen laſſen, daß die Mutter Jeſu, die bei der Kreuzigung naturgemäß ſo bedeutſam daſteht Joh. 19, 25 — 27., ſonſt bei der Begräbniß- und Auferſtehungsgeſchichte Jeſu gar nicht vorkommen würde. Aber unſere Synoptiker haben ſie nicht einmal bei der Kreuzigung, und wenn wir ſie a. a. O. unter jener Bezeichnung bei Marc. und Matth. verborgen dächten, ſo würde ſie ſelbſt nach dem Geiſte dieſer Evangeliſten mehr als billig gegen Maria Magdalena zurücktreten. Was aber höchſt bedenklich machen muß, Johannes ſogar und Lucas haben ſie in ihren Berichten über Begräbniß und Auferſtehung Jeſu mit keinem Worte erwähnt. War ſie etwa durch den Tod ihres geliebten Sohnes zu ſehr ergriffen, als daß ſie hätte gegenwärtig ſein können oder mögen? Endlich — und das iſt noch ein Hauptgrund — würde die Mutter Jeſu von den Evangeliſten nicht als Joſephs Frau, ſondern als Mutter Jeſu bezeichnet ſein. Nicht, daß ſie nicht wirklich Joſephs Frau geweſen

thäus der Abschnitt 28, 2 — 7. augenscheinlich nur mit Bezug auf den ersten Gang der Frauen zum Grabe gesagt werden konnte, vgl. die Parallele Marc. 16, 2 — 7. Luc. 24, 1 — 8. Hieraus erklärt es sich, daß mehrere Gelehrte Matth. 28, 1 — 10. für eine eigentliche Parallele von Marc. 16, 1 — 8. Luc. 24, 1 — 12. erklärten und nun eine doppelte Erscheinung Jesu an die Weiber annahmen, erstlich die Matth. 28, 9. 10. und dann die bei Johannes 20, 10 — 18. erwähnte. Man denkt sich dann die Sache so: Maria Magdalena ging mit den Luc. 24, 10. Marc. 16, 1. Matth. 28, 1. erwähnten Weibern in der Frühe zum Grabe. Da geschah,

---

wäre. Aber wer hier den Geist der in den Evangelien athmenden innigen Liebe und Verehrung für Jesum, den Messias und Heiland, gehörig berücksichtigt, wird jene Bezeichnung, auch abgesehen davon, daß Joseph in der evangelischen Geschichte überhaupt zurücktritt, für rein unmöglich halten, wie diese Maria, wo sie näher zu bestimmen war, auch sonst immer als Mutter Jesu bezeichnet wird. Jesus ist der Mittelpunkt der evangelischen Geschichte und nicht Joseph. — Während der Leser bei dem Namen Joseph nun unmöglich an den Vater Jesu denken konnte, mußte er nach dem ganzen Zusammenhange zunächst an Joseph von Arimathia denken. Dieser war erst zwei Verse vorher Marc. 15, 45. ausdrücklich erwähnt. Er, der Rathsherr, hatte Pilatus um die Erlaubniß der Grablegung Jesu gebeten V. 43.; in seinem Grabe sollte Jesus begraben werden V. 46. Es war natürlich, daß eine Angehörige, sei's Frau oder Tochter, dieses Joseph bei der Grablegung zugegen war. War sie vielleicht identisch mit Maria, der Mutter des Evangelisten Marcus Apstg. 12, 12.? Diese Möglichkeit will ich hier nicht weiter verfolgen.

Wie über die Jakobe des N. T. schon frühzeitig in der Kirche die verschiedensten Ansichten geltend gemacht wurden, so auch über die mehreren Marien. Schließlich will ich meine Ansicht zur Prüfung vorlegen. Ich unterscheide 5, vielleicht 6 Marien. 1) Maria, die Mutter Jesu. 2) Maria, die Frau des Alphäus oder Klopas, die Mutter des Apostels Jakobus Alphäi und Josis. 3) Maria aus Magdala. 4) Maria aus Bethanien, die Schwester von Lazarus und Martha. 5) Maria in Jerusalem, die Mutter des Evangelisten Marcus, schwerlich die verheirathete Schwester des Lazarus; endlich identisch mit der fünften oder 6) Maria, die Tochter oder Frau des Rathsherrn Joseph von Arimathia.

was Luc. 24, 1 — 12. Marc. 16, 1 — 8. Matth. 28, 1 — 8. berichtet wird. Auf dem Rückwege lief Maria Magdalena den übrigen voraus, um den Apoſteln Bericht abzuſtatten. Da geſchah, was Joh. 20, 2 — 10. Luc. 24, 12. erzählt wird. Den zurückbleibenden Weibern war indeß Jeſus erſchienen Matth. 28, 9. 10. Aber ſchon war Maria Magdalena, die hiervon Nichts erfuhr, wieder zum Grabe geeilt, woſelbſt ihr dann Jeſus ebenfalls erſchienen ſei Joh. 20, 11 — 18. Sehr ſcharfſinnig, aber auch ſehr ſubtil. Und das Alles wegen der einmal beliebten Auffaſſung der Matthäusſtelle. Die nicht wenigen Hypotheſen, die von dieſer Erklärung gefordert werden, werden aber auch geradezu vom Texte widerlegt. Nach Matth. 28, 1. war die andere Maria eine Begleiterin der Maria Magdalena. Wäre derſelbe Gang bei den Synoptikern gemeint, ſo würde ſie wenigſtens Marcus, welcher ſie noch im nächſten Verſe vorher Marc. 15, 47. erwähnt hatte, auch hier genannt haben. Von der Hypotheſe ferner des Vorauslaufens der Maria Magdalena möchte Luc. 24, 9. Parall. das gerade Gegentheil angedeutet werden. Lucas an einer ſpäteren Stelle 24, 22. 23. ſetzt wieder voraus, daß jene Weiber überhaupt, und nicht bloß ein Weib unter ihnen — denn ſie alle waren ſchon vor der Abreiſe der Jünger nach Emmaus in Jeruſalem angekommen und hatten Bericht erſtattet — den Herrn damals nicht geſehen hätten. Kraft jener Hypotheſe ferner ſoll Maria Magdalena bei der Matth. 28, 9. 10. gemeldeten Erſcheinung Jeſu nicht zugegen geweſen ſein: und doch war ſie nach dem Texte des Matthäus 28, 1. die einzige, welche gegenwärtig ſein konnte, außer der „andern Maria," welche aber in den vermeintlichen Parallelen der beiden andern Synoptiker nicht erwähnt wird. Endlich muß faſt nothwendig vorausgeſetzt werden, daß Jeſus nicht der Maria Magdalena, ſondern den übrigen Weibern, weil dieſen ſchon auf dem erſten Gange, zuerſt erſchienen ſei. Hiervon ſteht aber in dem Worte des alten Zuſatzes Marc. 16, 9. ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαλ. das ausdrückliche Gegentheil. — Aller dieſer Hypotheſen, Künſtlichkeiten oder Textwidrigkeiten werden wir enthoben durch die eine An-

nahme, daß Matthäus seinen Bericht zusammengezogen, was auf zwei Gängen sich ereignete, wie mit jenem letzten, wichtigsten, mit der Erscheinung Jesu verknüpften zusammenfallend dargestellt habe. Solche Zusammenziehungen, welche das strenge chronologische oder topographische Interesse in Etwas verkürzen, sind auch sonst bei ihm nicht selten. Man sieht in diesem Beispiele wieder, daß man einen Evangelisten nur im Zusammenhang seiner ganzen Eigenthümlichkeit richtig verstehen kann. — Paulus hat in jener Korintherstelle die Erscheinung Jesu an die Weiber nicht erwähnt, entweder weil bei der Verbreitung des Evangeliums ein Frauenzeugniß nach der alten Stellung der Frauen und in diesem Fall auch der Natur der Sache nach weniger beachtet wurde, oder schon deßwegen, weil der Apostel überall nur die wichtigsten Erscheinungen des erstandenen Christus erwähnen wollte.

Auf den Bericht der Grabeswächter streuen die Sanhedristen das Gerücht aus, als wenn der Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen sei, Matth 28, 11—15.

An dem Auferstehungstage, welchen die Kirche also mit Recht an einem Sonntage feiert, erschien Jesus noch einige Male den Seinen. — So den beiden Jüngern, welche nach dem 60 Stadien (1½ deutsche Meilen) von Jerusalem entfernten (Jos. de bell. Jud. 7, 6. 6.) Emmaus (s. Winer u. d. A.) wanderten, Luc. 24, 13 — 33. vgl. Marc. 16, 12. 13.

Wer waren diese beiden? Das ἐξ αὐτῶν Luc. 24, 13., welches auf τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς 24, 9. zurückweist, giebt keine sichere Auskunft. Der eine von ihnen war sicherlich kein Apostel, denn er hieß Kleopas 24, 18. Der andere kann recht wohl Apostel gewesen sein, aber auch 24, 33. giebt darüber keinen Aufschluß. Indeß scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß Kleopas gleich Klopas oder Alphäus ist; dann wird ihn sein Sohn, der Apostel Jakobus Alphäi, begleitet haben. Dafür spricht, daß Jesus diesem Jakobus auch nach 1 Kor. 15, 7. erschienen sein soll. Ferner das Fragment aus dem evangelium secundum Hebraeos bei Hieronymus de vir. illustr. c. 2.

Wie sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren, erfahren

ſie, daß er auch dem Simon erſchienen ſei Luc. 24, 34.; wann letzteres geſchehen ſei, ob vorher oder nachher, iſt nicht mit berichtet. Unter Simon iſt aber ſchwerlich der Bruder Jeſu dieſes Namens, ſondern Simon Petrus zu verſtehen: denn dieſem Simon oder Kephas iſt Jeſus auch nach 1 Kor. 15, 5. erſchienen; und Lucas hat Simon, den Bruder des Herrn, überhaupt nicht erwähnt.

Endlich erſchien Jeſus an dieſem Tage ὀψίας Joh. 20, 19. noch den Elfen und τοῖς σὺν αὐτοῖς Luc. 24, 33., mit Ausnahme des Thomas Joh. 20, 24. Text: Joh. 20, 19 — 24. Luc. 24, 36 — 43., vgl. Marc. 16, 14. [1]). Dasſelbe Factum ſcheint 1 Kor. 15, 5. mit den Worten εἶτα τοῖς δώδεκα angedeutet zu werden.

Acht Tage darauf, alſo wieder an einem Sonntag oder den 16ten Apr. (24. Niſan), erſchien Jeſus wiederum ſeinen Jüngern, aber dies Mal war auch Thomas, der Zweifler, zugegen, Joh. 20, 24 — 29. Man könnte hiermit 1 Kor. 15, 7. εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν paralleliſiren wollen, doch wahrſcheinlicher dünkt mir eine andere ſpäter aufzuſtellende Erklärung. Mehr Wahrſcheinlichkeit hätte die erſte Auslegung, wenn τοῖς ἀποστ. πᾶσιν unmittelbar nach εἶτα τοῖς δώδεκα ſtände und den Sinn hätte: den Zwölfen mit Ausnahme des Thomas. Dann würde πᾶσιν andeuten, daß bei einer andern Erſcheinung auch Thomas mit eingeſchloſſen wurde. So aber ſteht πᾶσιν der Einzelerſcheinung an den Apoſtel Jakobus gegenüber.

Hiermit ſind die judäiſchen Erſcheinungen Jeſu zunächſt

1) Bei Marc. a. a. O. ſpricht Alles dafür, daß die erſte Erſcheinung Jeſu an die Elfe gemeint iſt, ſowohl daß er noch ihren (Plur.), alſo nicht bloß des Thomas Unglauben zu ſchelten hat, wie daß er ἀνακειμένοις αὐτοῖς, als ſie zu Tiſche lagen, vgl. Luc. 24, 42. 43., erſchienen ſein ſoll. Wäre aber hier und in dem ganzen Abſchnitte Marc. 16, 9 — 20. auch eine geringere Übereinſtimmung mit den andern Evangelien anzunehmen, es kann ein Widerſpruch zwiſchen Marcus und den übrigen Evangeliſten dadurch nicht begründet werden, da eben Marcus nicht als Verfaſſer deſſelben zu betrachten iſt. Die Glaubwürdigkeit des Zuſatzes, von deſſen Verfaſſer wir nichts Näheres wiſſen, muß ſich durch die Auctorität und den Zuſammenhang mit den übrigen Evangelien bewähren, nicht umgekehrt.

geschlossen. Die Paschafestzeit war am Donnerstag den 21sten Nisan bereits beendet. Die Jünger warteten den sehr nahe bevorstehenden Sabbat 23sten Nisan noch ab und den 24sten Nisan, als den Tag der Erinnerung an die Auferstehung ihres Herrn. Dann hinderte sie Nichts mehr, daß sie von Jerusalem aufbrachen und so dem Gebote ihres Herrn, nach Galiläa zu gehen Matth. 28, 7. 10. Marc. 16, 7., Folge leisteten. Die, wie wir sehen werden, erste Erscheinung Jesu in Galiläa Joh. 21, 1 — 23. fiel, wie in μετὰ ταῦτα [1]) V. 1. vgl. V. 14. ausdrücklich gemeldet ist, später als seine letzte Erscheinung in Judäa.

## 2. Erscheinungen Jesu in Galiläa.

Zwei Erscheinungen Jesu in Galiläa sind uns berichtet, die eine Joh. 21, 1 — 23., die andere Matth. 28, 16 — 20. vgl. Marc. 16, 15 — 18. Jene geschah am galiläischen See, während die Jünger fischten, diese auf dem Berge von Galiläa. Dem Zwecke der Reise nach, welche Jesus beim zweiten Mal sprach — sie klingt wie ein Abschiedswort an die Seinen in Galiläa —, wie nach dem ausdrücklichen Zeugniß (Joh. 21, 14.), daß die Erscheinung am See die dritte bedeutsame gewesen sei, bei welcher Zählung die Erscheinungen an einzelne Personen, wie die an Marie Joh. 20, 14 — 18., übergangen werden, muß diese früher als jene sich ereignet haben.

Sieben Personen waren nach Joh. 21, 2. bei der Erscheinung am See gegenwärtig, Simon Petrus, Thomas, Nathanael, die Söhne Zebedäi und 2 andere von seinen Jüngern. Unter den beiden nicht näher bezeichneten Jüngern wird auch der Augenzeuge der Begebenheit, der sie niederschrieb V. 24. 25., gewesen sein, wie ich meine, der Presbyter Johannes [2]). Gewiß nicht ohne Bedeutung wars, daß Jesus ihnen am galil. See und zwar wie einst den Apostelbrüderpaaren, während sie fischten Matth. 4, 18 — 22. Marc. 1, 16 — 20. Luc. 5, 1 — 11., erschien. Welchen Eindruck muß eine Erscheinung

1) In dem μετὰ ταῦτα muß der Verfasser von Joh. 21 an Joh. 20, 24 — 29. anknüpfen.

2) Vgl. meine S. 418. citirte Dissertation.

Jesu unter diesen Verhältnissen namentlich auf die beiden Hauptpersonen der Begebenheit, Simon Petrus und Johannes (Joh. 21, 15—23.) gemacht haben!

Die letzte und wichtigste Versammlung, welche Jesus in Galiläa mit seiner Gegenwart beguadigte, war die auf dem Berge, Matth. 28, 16—20. vgl. Marc. 16, 15—18. Nicht bloß die 11 Apostel Matth. 28, 16., sondern im Ganzen 500 [1]) Brüder 1 Kor. 15, 6. waren gegenwärtig; kein Wunder, wenn unter dieser Menge Einige noch zweifelten (οἱ δὲ ἐδίστασαν Matth. 28, 17.). Im Anfange und am Ende der Wirksamkeit Jesu kommt ein hoher, heiliger Berg in Galiläa vor, und stets ist Jesus dort von vielem Volke umgeben: es ist wohl ein und derselbe Berg vgl. S. 303. Matthäus hat ihn nach seiner Art durch den Zusatz οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς — „wo (zu erscheinen) Jesus sich mit ihnen verabredet hatte" (vergl. Matth. 28, 10. 7.) nicht genau genug bezeichnet. Wäre die Parallele im 2ten Evangelium von dem das Detail liebenden Marcus selber geschrieben: gewiß würde die nähere Bestimmung nicht fehlen.

### 3. Letzte Erscheinungen Jesu in Judäa.

Gegen das Ende seines irdischen Aufenthalts erschien Jesus seinen Jüngern noch einmal in Judäa, an dem Tage, da er gen Himmel fuhr, Apstg. 1, 2—13. Luc. 24, 50—53. vgl. Marc. 16, 19. 20. Gegenwärtig waren alle Apostel, Apstg. 1, 2., welche Apstg. 1, 13. auch einzeln genannt werden. Die Erscheinungen Jesu hatten ihren Cyclus durchgemacht, in welchem sie das Gegenbild zu seiner öffentlichen Wirksamkeit darstellen, zuerst in Judäa, dann in Galiläa, endlich wieder in Judäa. Hier in Jerusalem war der Herr ans Kreuz geschlagen, hier weilend sollten die Jünger die Ausgießung seines Geistes erwarten, Apstg. 1, 4. 8., welche am Pfingstfeste geschah, Apstg. 2.

---

1) Die größere Empfänglichkeit der Galiläer fürs Evangelium scheint auch aus den 500 Brüdern bei Paulus zu erhellen, wenn man sie mit den 120 in Jerusalem Apstg. 1, 15. vergleicht.

Auch Zeit und Ort der Himmelfahrt sind sehr bedeutsam. Die Localität war bei Bethanien [1]) Luc. 24, 50., auf dem Ölberge nahe bei Jerusalem, einen Sabbaterweg davon entfernt, Apstg. 1, 12. Die Zeit — 40 Tage nach seiner Auferstehung Apstg. 1, 3., also da er am 9ten April, einem Sonntage, auferstanden war, fuhr er am 18ten Mai, einem Donnerstage, gen Himmel. Dieselbe Localität und derselbe Wochentag, wo er 6 Wochen vorher das Grauen des nahenden Todes geschmeckt hatte, sollten seine durch seinen Tod vermittelte Verherrlichung sehen. Das kann schwerlich zufällig gewesen sein, um so weniger, als wir schon aus mehreren Beispielen gesehen haben, daß Christus auch sogar für seine minder bedeutsamen Erscheinungen Zeit u. Ort aufs zweckmäßigste auszuwählen verstand. Umgekehrt

1) Der Evangelist Johannes, nach welchem Bethanien 15 Stadien von Jerusalem entfernt war, Joh. 11, 18., deutet ebenfalls an, daß dasselbe einen Sabbaterweg von Jerusalem entfernt war. Denn trotz des Sabbats — daß das Gastmahl in Bethanien Joh. 12, 1 ff. an einem Sabbat gehalten sei, glauben wir früher S. 392. bewiesen zu haben — kamen nach Joh. 12, 9—11. dorthin viele Juden, um ihn aufzusuchen. Wie reimt sich das mit den Angaben der Rabbinen und anderer Schriftsteller, daß der Sabbaterweg, vgl. Winer u. d. Art., 6 bis 7 Stadien oder mindestens 1800 und höchstens 2800, durchschnittlich aber 2000 Ellen lang gewesen sei? Allerdings nur unter der Annahme, daß jener Sabbaterweg aus irgend welchen Gründen nicht unmittelbar von den Mauern Jerusalems an gerechnet sei. Dies läßt sich aber nachweisen. Von Bethanien ausziehend erhielt Jesus unterwegs jenen Esel, auf welchem er seinen Einzug in Jerusalem hielt. Das war aber in Bethphage, Matth. 21, 1. Parall. Folglich muß letzteres auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem und zwar näher an Jerusalem gelegen haben. Nun citirt Lightfoot in s. hor. hebr. p. 73 sqq. eine Menge von Stellen aus dem Talmud, aus welchen erhellt, daß Bethphage von den Juden ganz so geachtet wurde, als ob es innerhalb der Mauern Jerusalems gelegen hätte. Die Mauergränze der Stadt wurde also als vorgerückt gedacht, und es konnte Bethanien einen Sabbaterweg für die Bewohner Jerusalems entfernt sein, obwohl es von den Mauern der Stadt nicht weniger als 15 Stadien entfernt war. Lightfoot hat die rabbinischen Stellen dahin mißverstanden, daß unter Bethphage ein District zwischen dem Ölberg und Jerusalem, in der größten Nähe der Stadt zu verstehen sei.

leistet die im Texte selber gar nicht angedeutete ideale Beziehung, welche in den 40 Tagen liegt, dem zusammenschauenden Betrachter Gewähr dafür, daß in selbigen schwerlich eine sogenannte runde (also unhistorische) Zahl versteckt sein könne.

Hat Paulus die Himmelfahrtserscheinung gekannt, eine Himmelfahrt Jesu gelehrt? Schon von vorn herein läßt sich dies vermuthen, wegen seines bekannten Verhältnisses zu dem Evangelisten Lucas, welches sich, wie wir gesehen haben, auch in mehreren gemeinschaftlichen Berichten über andere Erscheinungen des auferstandenen Christus wiederspiegelt. Dem Wesen nach ausgesprochen ist sie 1 Tim. 3, 16. Ephes. 4, 8 — 10. Röm. 10, 6. Angedeutet wird sie in seiner Lehre von der Person und Leiblichkeit Christi, in Stellen wie Röm. 6, 9. 10. Phil. 3, 21. Zum Grunde liegt sie seiner Lehre von der Verklärung der einzelnen Christen, wie man namentlich aus Phil. a. a. O. 1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15. ersehen kann. Diese letztere Lehre ist ihrem innersten Gehalte nach schwerlich etwas Anderes als die in den Begriff gefaßte Geschichte der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Dürfen wir daher schließen, daß er die der Himmelfahrt unmittelbar vorhergehende Erscheinung Jesu 1 Kor. 15. mit erwähnt haben werde, so müssen wir sie in den Worten: εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (vergl. Apstg. 1, 2. 13.) berichtet finden. Auf diese Deutung scheint übrigens auch das (1 Kor. 15, 8.) sich unmittelbar anschließende ἔσχατον πάντων zu führen.

Die Kirche hat Recht, wenn sie das Fest der Himmelfahrt Christi an einem Donnerstag feiert.

# Excurs

über die

# Form des jüdiſchen Jahrs zur Zeit Jeſu.

Über die Beſchaffenheit des gegenwärtigen Feſtkalenders der Juden, welcher nach Ideler [1] erſt im vierten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt eingeführt wurde, ſind wir hinlänglich aufgeklärt, namentlich durch die treffliche Schrift von Wendavid [2] und durch die auf letztere fußende bündige Darſtellung des erſtgenannten Chronologen. Allein die Kenntniß dieſes Kalenders gewährt uns noch keine genauere Einſicht in die Beſtimmungen des jüdiſchen Kalenders zur Zeit Jeſu. Um letztere iſt es uns aber allein zu thun.

Daß jener ſpätere Kalender in ſeinen genaueren Beſtimmungen von dem zur Zeit Jeſu geltenden vielfach abweicht, iſt eine namentlich S. 354 ff. von uns erörterte und mit Beweisſtellen aus dem Neuen Teſtamente und den älteſten Schriften des Talmud nachgewieſene Thatſache. Denn die ganze Conſtruction des erſtern hängt unverkennbar mit ſeiner Aufgabe zuſammen, gewiſſe Feſttage nicht mit gewiſſen Wochentagen, z. B. den 15ten Niſan nicht mit dem zweiten, vierten und ſechsten [3] Wochentage zuſammenfallen zu laſſen, während

1) Handb. der Chronologie I. 578.

2) Zur Berechnung und Geſchichte des jüdiſchen Kalenders. Berl. 1817.

3) Die Rabbinen nennen dies die Ausnahme בד״ו, indem ſie die Zahl der Wochentage mit hebr. Buchſtaben bezeichnen und ſelbige dann nach einer bei ihnen herrſchenden Sitte der Bequemlichkeit halber als ein Wort ausſprechen.

zur Zeit Jesu jeder Festtag nach dem ursprünglichen Willen des Gesetzgebers auf jeden Wochentag fallen konnte und nur an einen festen Monatstag geknüpft war. Hieraus ergiebt sich, daß man jede talmudische Aussage über die Beschaffenheit des jüdischen Kalenders sorgfältig prüfen müsse, um darüber gewiß zu werden, in welches Entwicklungsstadium desselben sie hineingehöre. Durch Verabsäumung einer solchen Kritik hat jetzt wieder ein ziemlich verbreitetes Mißtrauen, welches sich auf den Talmud und fast alle seine Nachrichten bezieht, unter den Christen Eingang gefunden, während wir aus ihm bei gehöriger Ein- und Umsicht gewiß noch recht Vieles, was das Zeitalter Christi betrifft, mit Sicherheit ermitteln könnten. Als Regulativ der talmudischen Aussagen sind aber nach einem allgemein gültigen kritischen Grundsatz namentlich das früher verfaßte Neue Testament und die etwa gleichzeitigen Schriften von Josephus und Philo zu betrachten.

Im Folgenden werde ich über die jüdische Jahrform zur Zeit Jesu nur das mittheilen, was ich als ganz sicher oder wenigstens als höchst wahrscheinlich glaube bezeichnen zu dürfen. Dabei wird indeß alles das vorkommen, was sich als nothwendig erweist, um wenigstens diejenige Beschaffenheit des jüdischen Kalenders, welche in den vorstehenden, über das Leben Jesu geführten Untersuchungen vorausgesetzt wird, als völlig begründet darzuthun. Manche Fragen bleiben hierbei noch ungelöst, ja werden so gut wie gar nicht berührt. Sie mögen kundigern Männern, Chronologen von Fach, oder so weit die Kräfte ausreichen, eigenen, spätern Untersuchungen vorbehalten sein. Nachdem die ältern, ohne die nöthige historische Basis wenn auch nicht selten mit großem Scharfsinn aufgestellten Hypothesen eines Scaliger u. A. mit Recht verworfen sind, ist ein so geringer Glaube an die Möglichkeit der Lösung unserer Frage in der hier gemeinten schärfern Fassung eingetreten, daß es gerathen scheint, die völlige Lösung nur allmälig und auf einem Wege, der Schritt für Schritt mit Beispielen belegt werden kann, anbahnen zu wollen. Unsere Untersuchung will weiter Nichts als Beiträge zu dieser Lösung geben und vor allen Dingen einige feste historische An-

haltspunkte, mit deren Hülfe der Sachverständige zu einer vollkommnern Einsicht in die Beschaffenheit und Construction des jüdischen Kalenders zur Zeit Jesu wird gelangen können. Wenn man den jüdischen Kalender zur Zeit Jesu dann genauer erforscht hat, wird man mittelst der gewonnenen Kunde bis zu den ältern und ältesten Zeiten aufsteigen können, über welche uns die Quellen weniger reichlich fließen.

Was hier über die Unvollkommenheit unserer Kenntniß des frühern jüdischen Kalenders gesagt ist, hat indeß nur dann seine Wahrheit, wenn es sich darum handelt, jedes beliebige besondere Datum des jüdischen Kalenders in einem gegebenen Jahre auf das entsprechende Datum des julianischen Kalenders zurückzuführen. Der allgemeine Charakter des jüdischen Jahrs ist uns dagegen vollkommen bekannt. Wir stellen über dasselbe [1]) theils für manche Leser theils wegen des Zusammenhangs mit dem Folgenden gleich mit Bezug auf die Zeit Jesu folgende allgemeine Sätze auf.

1) Das jüdische Jahr war ein gebundenes Mondjahr zu 12 Monaten von abwechselnd 30 oder 29 Tagen, welches mit dem Sonnenjahre durch die Einschaltung eines ganzen Monats von 30 Tagen wieder ausgeglichen wurde. Diese Ausgleichung des Mondjahrs mit dem Sonnenjahre war schon durch die Anordnung des Gesetzgebers bedingt, nach welcher das Getreide in Palästina im ersten Monate des Jahrs (Nisan) so weit vorgeschritten sein mußte, daß am 16ten desselben die Erstlingsgarbe dargebracht werden konnte.

2) Der Anfang des Monats oder die Numenie wurde nicht nach dem astronomischen (mittlern oder wahren) Neumond, sondern nach der Mondphase bestimmt.

3) Da das gemeine Jahr 354 [2]) Tage enthielt, so war

1) Man vgl. außer den Schriften von Bendavid und Ideler vor allen Dingen die öfter citirte Abhandlung des Astronomen Wurm: Astronomische Beiträge zur genäherten Bestimmung des Geburts- und Todesjahrs Jesu, in Bengels Archiv Bd. 2. S. 1 — 30. S. 261 — 313., dann Anger de tempp. in actis app. ratione p. 29 — 38.

2) Vgl. Galen comment. I. in Hippocratis epidem. I. I. ed. Kühn.

es im Verhältniß zum Sonnenjahr circa 11¼ Tage zu kurz. Es wird daher der 30tägige Schaltmonat in der Regel alle drei Jahre und zuweilen schon im zweiten [1]) Jahre eingetreten sein. Der Sitz der Einschaltung im Schaltjahre war der erste Adar, vgl. S. 208 ff.

4) Ohne bestimmen zu wollen, ob und welche feste, selber erfundene oder von andern Völkern entlehnte Periode von Jahren die Juden hatten, um mit dem Ablaufe derselben ihr gebundenes Mondjahr durch Einschaltung mit dem Sonnenjahre vollkommen auszugleichen, läßt sich doch über ihre Methode der Einschaltung in der Nähe des je siebenten oder Sabbatjahres, welches sie, so lange sie Herrn [2]) des palästinensischen Bodens waren, gefeiert haben, vgl. S. 204., etwas Näheres ermitteln. Da man im Sabbatjahre weder säen noch ernten durfte, so schaltete man im Sabbatjahre nicht ein, um die Arbeits- und Erntezeit nicht noch mehr zu verkürzen. Aus demselben Grunde geschah es in der Regel auch nicht vor dem Nisan des darauf folgenden Jahrs. Um so mehr mußte die Einschaltung dann vor dem Nisan des dem Sabbatjahre unmit-

---

tom. XVII. p. 23.: *Τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἀριθμοῦσιν οἱ δώδεκα μῆνες ἀριθμὸς ἡμερῶν γίνονται τνδ'* (354). *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ ἀπὸ συνόδου τῆς πρὸς ἥλιον αὐτῆς χρόνος ἄχρι πάσης ἄλλης συνόδου πρὸς τὰς θ' καὶ εἴκοσιν ἡμέρας ἔτι καὶ ἄλλο μέρος ἡμισυ προσλαμβάνει, διὰ τοῦτο καὶ τοὺς δύο μῆνας γινομένους θ' καὶ ν'* (59) *τίμνουσιν εἰς ἄνισα μέρη, τὸν μὲν ἕτερον αὐτῶν λ' ἡμερῶν ἐργαζόμενοι, τὸν δ' ἕτερον θ' καὶ κ'. Ἀναγκάζονται τοιγαροῦν οἱ οὕτως ἄγοντες τοὺς μῆνας ἐμβόλιμόν τινα ποιεῖν, ὅταν πρῶτον ἀθροισθῇ τὸ τῶν ἔμπροσθεν ἐνιαυτῶν ἔλλειμμα καὶ γίνηται χρόνος ἑνὸς μηνός.* Während der damalige jüdische Kalender also wahrscheinlich nur zwei Jahre von verschiedener Länge, das gemeine Jahr zu 354 und das Schaltjahr zu 384 Tagen, hatte, kennt der jetzige 6 Jahre von verschiedener Länge, s. Idelers Hdb. I. 540.

1) Diese Regel wird im Talmud bestätigt. Nur nach eines einzelnen Lehrers, des Rabbi Akiba, Aussage sollen, und zwar propter temporis necessitatem, einmal zwei Schaltjahre einander unmittelbar gefolgt sein, vgl. Anger l. c. p. 22.

2) Diese Bedingung existirte nicht mehr, als der jetzige jüdische Kalender gemacht und eingeführt wurde.

telbar vorhergehenden und vor dem Nisan des darauf folgenden zweiten Jahres vorgenommen werden. Diese Regel, die durch die Natur der Sache gefordert wird, wird indeß auch ausdrücklich von den Talmudisten [1]) bestätigt. Ein Beispiel einer solchen vor dem Nisan des zweiten Jahrs vorgenommenen Einschaltung ist das Jahr 29 n. Ch., wie wir S. 206 ff. gesehen haben.

5) Der Anfang oder erste [2]) Monat des jüdischen Festkalenders war der Monat Nisan. In diesem Monate wurde damals auch das Neujahrsfest gefeiert, vgl. S. 237. Wer den ersten Nisan eines gegebenen Jahrs richtig bestimmt hat, kennt damit auch alle folgenden Tage des jüdischen Kalenders. Rücksichtlich der Festtage gilt die praktische Regel, daß der 15te Nisan mit dem (erst seit der Zerstörung des Tempels durch Titus) eingeführten Fasttage des 9ten Ab, der 16te mit dem Pfingstfeste und dem ersten Tage des Laubhüttenfestes, der 17te mit der Rumenie des Monats Tischri (dem jetzigen Neujahrstage) und dem ersten Tage des Hüttenfestes, der 18te

1) Anger l. c. p. 32. 33.

2) Joseph. Ant. 3, 10. 5. Τῷ δὲ μηνὶ τῷ Ξανθικῷ, ὃς Νισᾶν παρ' ἡμῖν καλεῖται καὶ τοῦ ἔτους ἐστὶν ἀρχὴ, τεσσαρεσκαιδεκάτῃ κατὰ σελήνην, ἐν ᾗ τοῦ ἥλιου καθεστῶτος κ. τ. λ. Als Jahresanfang schlechthin wird hier der Nisan genannt. Hiermit ist Ant. 1, 3. 3. zu vergleichen. Nachdem Josephus hier den 1 Mos. 7, 11. erwähnten zweiten Monat, in welchen der Eintritt der Sündfluth gesetzt wird, von dem Marcheschvan, dem Regenmonat, erklärt und die hier vorausgesetzte Datirung des Jahrsanfangs vom 1sten Tischri mit dem Jahrsanfange der Israeliten während ihres Aufenthalts in Ägypten übereinstimmend genannt hat, fährt er unmittelbar darauf fort: Μωϋσῆς δὲ τὸν Νισᾶν, ὃς ἐστι Ξανθικός, μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ἔθηκε, κατὰ τοῦτον ἐξ Αἰγύπτου τοὺς Ἑβραίους προαγαγών· οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον νομὰς ἦρχεν· ἐπὶ μέντοι γε πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον (das Jahr vom ersten Tischri zu rechnen) διεφύλαξε. Der gegenwärtige jüdische Festkalender fängt dagegen das Jahr, wie die Israeliten es nach des Josephus Angabe früher in Ägypten (in der Zerstreuung) gethan haben, mit dem 1sten Tischri an.

es im Verhältniß zum Sonnenjahr circa 11¼ Tage zu kurz. Es wird daher der 30tägige Schaltmonat in der Regel alle drei Jahre und zuweilen schon im zweiten [1]) Jahre eingetreten sein. Der Sitz der Einschaltung im Schaltjahre war der erste Adar, vgl. S. 208 ff.

4) Ohne bestimmen zu wollen, ob und welche feste, selber erfundene oder von andern Völkern entlehnte Periode von Jahren die Juden hatten, um mit dem Ablaufe derselben ihr gebundenes Mondjahr durch Einschaltung mit dem Sonnenjahre vollkommen auszugleichen, läßt sich doch über ihre Methode der Einschaltung in der Nähe des je siebenten oder Sabbatjahres, welches sie, so lange sie Herrn [2]) des palästinensischen Bodens waren, gefeiert haben, vgl. S. 204., etwas Näheres ermitteln. Da man im Sabbatjahre weder säen noch ernten durfte, so schaltete man im Sabbatjahre nicht ein, um die Arbeits- und Erntezeit nicht noch mehr zu verkürzen. Aus demselben Grunde geschah es in der Regel auch nicht vor dem Nisan des darauf folgenden Jahrs. Um so mehr mußte die Einschaltung dann vor dem Nisan des dem Sabbatjahre unmit-

---

tom. XVII. p. 23.: *Τοῖς κατὰ Παλαιστίνην ἀριθμοῦσιν οἱ δώδεκα μῆνες ἀριθμὸς ἡμερῶν γίνονται τνδ'* (354). *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ ἀπὸ συνόδου τῆς πρὸς ἥλιον αὐτῆς χρόνος ἄχρι πάσης ἄλλης συνόδου πρὸς τὰς θ' καὶ εἴκοσιν ἡμέρας ἐστὶ καὶ ἄλλο μέρος ἡμισυ προσλαμβάνει, διὰ τοῦτο καὶ τοὺς δύο μῆνας γινομένους θ' καὶ ν'* (59) *τίμνουσιν εἰς ἄνισα μέρη, τὸν μὲν ἕτερον αὐτῶν λ' ἡμερῶν ἐργαζόμενοι, τὸν δ' ἕτερον θ' καὶ κ'. Ἀναγκάζονται τοιγαροῦν οἱ οὕτως ἄγοντες τοὺς μῆνας ἐμβόλιμόν τινα ποιεῖν, ὅταν πρῶτον ἀθροισθῇ τὸ τῶν ἔμπροσθεν ἐνιαυτῶν ἔλλειμμα καὶ γίνηται χρόνος ἑνὸς μηνός.* Während der damalige jüdische Kalender also wahrscheinlich nur zwei Jahre von verschiedener Länge, das gemeine Jahr zu 354 und das Schaltjahr zu 384 Tagen, hatte, kennt der jetzige 6 Jahre von verschiedener Länge, s. Idelers Hdb. I. 540.

1) Diese Regel wird im Talmud bestätigt. Nur nach eines einzelnen Lehrers, des Rabbi Akiba, Aussage sollen, und zwar propter temporis necessitatem, einmal zwei Schaltjahre einander unmittelbar gefolgt sein, vgl. Anger l. c. p. 22.

2) Diese Bedingung existirte nicht mehr, als der jetzige jüdische Kalender gemacht und eingeführt wurde.

telbar vorhergehenden und vor dem Nisan des darauf folgenden zweiten Jahres vorgenommen werden. Diese Regel, die durch die Natur der Sache gefordert wird, wird indeß auch ausdrücklich von den Talmudisten [1]) bestätigt. Ein Beispiel einer solchen vor dem Nisan des zweiten Jahrs vorgenommenen Einschaltung ist das Jahr 29 n. Ch., wie wir S. 206 ff. gesehen haben.

5) Der Anfang oder erste [2]) Monat des jüdischen Festkalenders war der Monat Nisan. In diesem Monate wurde damals auch das Neujahrsfest gefeiert, vgl. S. 237. Wer den ersten Nisan eines gegebenen Jahrs richtig bestimmt hat, kennt damit auch alle folgenden Tage des jüdischen Kalenders. Rücksichtlich der Festtage gilt die praktische Regel, daß der 15te Nisan mit dem erst seit der Zerstörung des Tempels durch Titus) eingeführten Fasttage des 9ten Ab, der 16te mit dem Pfingstfeste und dem ersten Tage des Laubenfestes, der 17te mit der Numenie des Monats Tischri (dem jetzigen Neujahrstage) und dem ersten Tage des Hüttenfestes, der 18te

1) Anger l. c. p. 32. 33.

2) Joseph. Ant. 3, 10. 5. *Τῷ δὲ μηνὶ τῷ Ξανθικῷ, ὃς Νισᾶν παρ' ἡμῖν καλεῖται καὶ τοῦ ἔτους ἐστὶν ἀρχή, τεσσαρεσκαιδεκάτῃ κατὰ σελήνην, ἐν ᾗ καὶ τοῦ ἡλίου καθεστῶτος κ. τ. λ.* Als Jahrsanfang schlechthin wird hier der Nisan genannt. Hiermit ist Ant. 1, 3. 3. zu vergleichen. Nachdem Josephus hier den 1 Mos. 7, 11. erwähnten zweiten Monat, in welchen der Eintritt der Sündfluth gesetzt wird, von dem Marcheschvan, dem Regenmonat, erklärt und die hier vorausgesetzte Datirung des Jahrsanfangs vom 1sten Tischri mit dem Jahrsanfange der Israeliten während ihres Aufenthalts in Ägypten übereinstimmend genannt hat, fährt er unmittelbar darauf fort: *Μωϋσῆς δὲ τὸν Νισᾶν, ὃς ἐστι Ξανθικός, μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε, κατὰ τοῦτον ἐξ Αἰγύπτου τοὺς Ἑβραίους προαγαγών· οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον νομὰς ἦρχεν· ἐπὶ μέντοιγε πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον* (das Jahr vom ersten Tischri zu rechnen) *διεφύλαξε.* Der gegenwärtige jüdische Festkalender fängt dagegen das Jahr, wie die Israeliten es nach des Josephus Angabe früher in Ägypten (in der Zerstreuung) gethan haben, mit dem 1sten Tischri an.

mit der Numerie des Adar, der 19te mit dem Verſöhnungsfeſte und der 20ſte mit dem vorhergehenden Purimfeſte auf denſelben Wochentag fällt [1]).

6) Das Paſcha wurde ſtets nach der Frühlingsnachtgleiche, welche damals auf den 23ſten März fiel, vgl. Ideler Hdb. I. S. 78., gefeiert. Um dieſe Zeit fing erſt das Getreide, deſſen Erſtlingsgarbe am 16ten dargebracht werden mußte, in Paläſtina zu reifen an, vgl. S. 215. und S. 147. Ferner ſpricht dafür der Talmud [2]). Was aber noch entſcheidender iſt, die dem Zeitalter ganz naheſtehenden jüdiſchen Schriftſteller Joſephus und Philo ſprechen dieſelbe Anſicht aus. Joſephus parallelisirt einerſeits den Monat Niſan durchgängig mit dem Xanthikos der Syromakedonier, welcher nach Ideler Hdb. I. 430. ganz dem April des julianiſchen Kalenders entſprach, und an einer [3]) Stelle mit dem Pharmuthi der Ägypter, welcher nach Ideler a. a. O. I. 143. vom 27ſten März bis 25ſten April reichte, und andrerſeits bemerkt er in der S. 441. citirten Stelle Ant. 3, 10. 5. ausdrücklich, daß das Paſcha von den Juden gefeiert ſei, wenn die Sonne im Zeichen des Widders ſtand. Daſſelbe ſagt auch Philo in ſeinen Schriften über den Dekalog [4]) und über das Leben Moſes [5]). Das älteſte und wichtigſte Zeugniß iſt uns aber in einem Fragmente aus dem canon paschalis des gelehrten Anatolius, Biſchofs von Laodikeia im dritten Jahrhunderte,

---

1) Eine nur etwas modificirte Regel wird von Ideler Hdb. I. 562. mit Bezug auf den jetzigen jüdiſchen Kalender aufgeſtellt.

2) Vgl. Anger l. c. p. 31.

3) Ant. 2, 14. 6.

4) Tom. II. p. 206. ed. Mangey. Ἑβδομάδι δὲ τὰς μεγίστας καὶ πολυτιμήτους ἑορτὰς (das Paſcha- und Hüttenfeſt) προσήνεγκε (Moſe) κατὰ τὰς τοῦ ἔτους ἰσημερίας, ἐαρινὴν καὶ μετοπωρινήν κ. τ. λ.

5) Tom. II. p. 169. Τὴν ἀρχὴν τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας πρῶτον ἀναγράφει μῆνα Μωϋσῆς ἐν ταῖς τῶν ἐνιαυτῶν περιόδοις ἀναθείς κ. τ. λ. Bald darauf heißt es weiter: Τῷ δὴ μηνὶ τούτῳ περὶ τεσσαρεσκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κυκλοῦ γίνεσθαι πλησιαζούσης ἄγεται τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτή, τὸ χαλδαϊστὶ λεγόμενον πάσχα.

aufbewahrt, welches Eusebius h. e. 7, 32. mittheilt. Hier sagt Anatolius wörtlich: *Ἰουδαίοις δὲ ἐγινώσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ ἐφυλάττετό τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα. Μαθεῖν δ' ἔστιν ἐκ τῶν ὑπὸ Φίλωνος, Ἰωσήπου, Μουσαίου λεγομένων· καὶ οὐ μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔτι παλαιοτέρων, ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπικλην διδασκάλων, Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσφώνησε βασιλεῦσιν. Οὗτοι τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν ἔξοδον ἐπιλύοντες φασὶ δεῖν τὰ διαβατήρια θύειν ἐπίσης ἅπαντας μετὰ ἰσημερίαν ἐαρινήν, μεσοῦντος τοῦ πρώτου μηνός· τοῦτο δὲ εὑρίσκεσθαι, τὸ πρῶτον τμῆμα τοῦ ἡλιακοῦ ἤ, ὥς τινες αὐτῶν ὠνόμασαν, ζωοφόρου κύκλου διεξιόντος ἥλιον. Ὁ δὲ Ἀριστόβουλος προστίθησιν, ὡς εἴη ἐξαναγκὴς τῇ τῶν διαβατηρίων ἑορτῇ μὴ μόνον τὸν ἥλιον τὸ ἰσημερινὸν διαπορεύεσθαι, καὶ τὴν σελήνην δέ. Τῶν γὰρ ἰσημερινῶν, τμημάτων ὄντων δύο, τοῦ μὲν ἐαρινοῦ, τοῦ δὲ μετοπωρινοῦ, καὶ διαμετρούντων ἄλληλα, δοθείσης τε τῆς τῶν διαβατηρίων ἡμέρας τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ μηνὸς μεθ' ἑσπέραν, ἑστήξεται μὲν σελήνη τὴν ἐναντίαν καὶ διάμετρον τῷ ἡλίῳ στάσιν· ὥσπερ οὖν ἔχουσιν ἐν ταῖς πανσελήνοις ὁρᾶν· ἔσονται δὲ ὁ μὲν κατὰ τὸ ἐαρινὸν ἰσημερινὸν ὁ ἥλιος τμῆμα, ἡ δὲ ἐξαναγκης* [1]) *κατὰ τὸ φθινοπωρινὸν ἰσημερινὸν ἡ σελήνη. Οἶδα πλείστα καὶ ἄλλα πρὸς αὐτῶν λεγόμενα τοῦτο μὲν πιθανά τοῦτο δὲ κατὰ τὰς πυριακὰς ἀποδείξεις προϊόντα, δι' ὧν παριστάνειν πειρῶνται τὴν τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἀζύμων ἑορτὴν δεῖν πάντως μετ' ἰσημερίαν ἄγεσθαι.*

---

1) Über das astronomisch Richtige dieser Bemerkung s. Wurm a. a. O. S. 279. Dieser bemerkt noch, daß auch die Samaritaner nach Sozomenus hist. eccl. 7, 18. die Meinung gehabt hätten, es sei unerlaubt, Ostern vor der Frühlingsnachtgleiche zu halten (*ὅτι ἐξαναγκης φθάνειν τὴν ἐν τῷ ἦρι ἰσημερίαν*).

Man beachte, daß einer von den Gewährsmännern, Aristobulus, der die Nothwendigkeit, das Pascha auch der Frühlingsnachtgleiche zu feiern, so entschieden hervorhebt, und dessen Commentar zum Pentateuch Anatolius excerpirte, wie ausdrücklich bemerkt wird, schon zu den Zeiten von Ptolemäus Philadelphus (um 250 v. Ch.) gelebt hat.

Aus vorstehenden Sätzen ergiebt sich leicht folgende Theorie, um noch jetzt das jüdische Pascha eines gegebenen Jahrs um die Zeit Jesu zu finden. Ich will sie mit den Worten von Wurm a. a. O. S. 279. wiedergeben. „Man berechnet aus astronomischen Tafeln für den Meridian von Jerusalem den wahren astronomischen Neumond, welcher unmittelbar vor dem Frühlingsvollmonde d. h. vor demjenigen Vollmonde kommt, der zunächst auf die Frühlingsnachtgleiche, oder im 1sten Jahrhundert auf den 23sten März, folgt. Zu dieser gefundenen Zeit der wahren Conjunction oder des ersten Neumondes addirt man beiläufig 24 bis 48 (?) Stunden oder im Durchschnitt[1]) 1½ Tage, so hat man den altjüdischen 1sten Nisan nach der Phase oder nach dem sichtbaren Neulicht bestimmt. Werden zu diesem ersten Nisan noch 14 Tage addirt, so erhält man den 15ten Nisan oder den Tag des jüdischen Osterfestes."

Ausgehend von der jedenfalls richtigen Voraussetzung, daß Jesus wegen Luc. 3, 1. nach dem Anfang des 15ten Regierungsjahrs des Tiberius (August 28 bis dahin 29 n. Ch.) und vor dem April 37 n. Ch., weil damals der römische Landpfleger Pilatus schon von seinem Posten in Judäa abberufen war, gekreuzigt sei, hat jener verdiente Astronom, wie er bescheiden anmerkt, „nicht, um für ein Jahr bestimmt zu entscheiden, sondern nur, um Freunden der Chro-

1) Über den Zeitunterschied zwischen dem Momente des astronomischen Neumonds und der ersten bemerkbaren Mondphase hat Wurm vorher sehr eingehende Untersuchungen angestellt, von denen oben das Resultat mitgetheilt ist. Vielleicht noch entscheidender als diese theoretische Begründung dürfte indeß sein, daß ihr Resultat sich durch Beispiele erhärten läßt.

nologie die Übersicht der astronomischen Merkmale einiger Jahre, zwischen welchen man zu wählen hat, zu erleichtern" S. 293. eine Tafel mitgetheilt, in welcher der 15te Nisan für die Jahre der gemeinen Zeitrechnung 28 bis 36 nach den oben aufgestellten Grundsätzen berechnet ist. — Indem wir sie im Folgenden wörtlich [1]) abdrucken lassen, fügen wir zu ihrem Verständniß die sie einleitenden Worte ihres Verfassers hinzu „Die Zeit der Neumonde ist mittlere Zeit zu Jerusalem, dessen Längenunterschied von Paris = 2 St. 12′ 0″ östlich in Zeit gesetzt; F. bezeichnet die Feria oder den Wochentag, M. Morgens (die Zeit von Mitternacht bis Mittag), A. Abends (die Zeit von Mittag bis Mitternacht)."

1) Nur eine Änderung habe ich mir erlaubt, welche auf einem offenbaren Versehen beruht, das darin besteht, daß im Jahre 31 der 24ste Apr. auf Feria 4 statt auf Fer. 3 und der 26ste Apr. auf Feria 6 statt auf Fer. 5 gefallen sein soll. Der Fehler ist auch von Anger l. c. p. 195. bereits angemerkt.

Der 15te Nisan, für die Jahre der gemeinen Zeitrechnung 28 — 36 muthmaßlich bestimmt.

| J. Ch. | Zeit des wahren Neumondes. | 1. Nisan nach dem wahren Neumond | 1. Nisan nach der Phase | 15. Nisan und Wochentag nach d. wahren Neumond | 15. Nisan und Wochentag nach der Phase. |
|---|---|---|---|---|---|
| 28 | 15. März 2 U. 16′ M. | 15. März. | 16. März. | 29. März F. 2. | 30. März F. 3. |
| | 13. Apr. 4 U. 10′ A. | 13. Apr. | 15. Apr. | 27. Apr. F. 3. | 29. Apr. F. 5. |
| 29 | 2. Apr. 7 U. 42′ A. | 2. Apr. | 4. Apr. | 16. Apr. F. 7. | 18. Apr. F. 2. |
| 30 | 22. März 8 U. 8′ A. | 22. März. | 24. März. | 5. Apr. F. 4. | 7. Apr. F. 6. |
| 31 | 12. März 12 U. 56′ M. | 12. März. | 13. März. | 26. März F. 2. | 27. März F. 3. |
| | 10. Apr. 2 U. 0′ A. | 10. Apr. | 12. Apr. | 24. Apr. F. 3. | 26. Apr. F. 5. |
| 32 | 29. März 10 U. 57′ A. | 29. März. | 31. März. | 12. Apr. F. 7. | 14. Apr. F. 2. |
| 33 | 19. März 1 U. 16′ A. | 19. März. | 21. März. | 2. Apr. F. 5. | 4. Apr. F. 7. |
| | 17. Apr. 9 U. 30′ A. | 17. Apr. | 19. Apr. | 1. Mai F. 6. | 3. Mai F. 1. |
| 34 | 9. März 9 U. 2′ M. | 9. März. | 11. März. | 23. März F. 3. | 25. März F. 5. |
| | 7. Apr. 6 U. 42′ A. | 7. Apr. | 9. Apr. | 21. Apr. F. 4. | 23. Apr. F. 6. |
| 35 | 28. März 6 U. 19′ M. | 28. März. | 30. März. | 11. Apr. F. 2. | 13. Apr. F. 4. |
| 36 | 16. März 5 U. 53′ A. | 16. März. | 18. März. | 30. März F. 6. | 1. Apr. F. 1. |
| | 15. Apr. 5 U. 15′ M. | 15. Apr. | 16. Apr. | 29. Apr. F. 1. | 30. Apr. F. 2. |

Zu obiger Tafel darf ich mir ganz besonders Glück wünschen, auch aus dem Grunde, weil sie nicht von mir selber gemacht ist. Man würde dann eher meinen können, ich hätte die ihrer Construction untergelegten allgemeinen Grundsätze von vorn herein zu Gunsten meiner anderweitig bereits gefundenen Resultate eingerichtet. Jetzt stellt sich die Sache dagegen so, daß ein als umsichtiger, sachverständiger Forscher anerkannter Gelehrter [1]) auf dem Grunde von gut verbürgten Nachrichten über die Beschaffenheit des ältern jüdischen Kalenders a priori eine Tafel über die Jahresanfänge einer Reihe von Jahren aufstellt, ohne specielleres Interesse, als um die chronologischen Merkmale dieser Jahre unparteiisch darzustellen, und ohne die Aussicht [2]), geschweige denn feste Überzeugung, daß sich seine Rechnung mit der Wirklichkeit in der That werde vereinen lassen. Wenn sich nun nachweisen läßt, daß die Wurmsche Methode sich durch mehrere, ja so weit mir die Geschichte bekannt ist, durch alle Beispiele, die ins Zeitalter Jesu gehören oder nicht lange vorher und nachher fallen, zutreffend dargethan wird: so wird man wohl behaupten dürfen, daß Theorie und Wirklichkeit sich hier vollkommen decken und erstere durch letztere bewahrheitet und bestätigt werde.

Es wird sich daher jetzt darum handeln, ob sich die Theorie von Wurm wirklich mit sichern Beispielen belegen läßt: denn der Mangel an solchen war bei ihrem Verfasser ja der alleinige Grund, warum er sie nach S. 281 nicht bis zur völligen Evidenz glaubte führen zu können. Außerdem war ihm auch das entgangen, was mit Bezug auf die Feier des Sabbatjahres S. 440. als allgemeinere Regel für die Einschaltung des dreizehnten oder Schalt-Monats beigebracht ist.

---

1) Auch Ideler spendet Hdb. II. 413. ihm und seiner Abhandlung das reichlichste Lob.

2) Wurm hat kein einziges sicheres Beispiel für seine Theorie nachzuweisen vermocht. Es lag dies an der eigenthümlichen Schwierigkeit der chronologischen Charaktere, mit denen, wie wir bald sehen werden, die einzelnen von ihm deßhalb untersuchten Data versehen sind.

Es war natürlich, daß man sich vor allen Dingen nach Beispielen in den Schriften des Josephus umsah. Mit Unrecht hat man aber Joseph. de bell. Jud. 5, 3. 1.[1]) und de bell. Jud. 6, 5. 3.[2]) dahin gerechnet, welche Stellen deßhalb auch von Wurm S. 282 — 285 besprochen werden. Die zweite Stelle ist von uns bereits S. 254. erklärt. Der syromakedonische Monatsname Xanthikos ist von Josephus nur mit Bezug auf seine griechischen Leser gewählt und steht in den Werken des Josephus überall an der Stelle des jüdischen Monats Nisan, dem er im Allgemeinen entsprach. Deßhalb allein konnte Josephus in seinem jüdischen Festkalender schlechthin bemerken, daß das Pascha auf den 14ten Xanthikos (Nisan), am 10ten Hyperberetäos (Tischri) das Versöhnungsfest und am 15ten desselben Monats das Hüttenfest falle. Darum konnte er ferner Ant. 12, 7. 6. denselben Tag den 25sten Kislev und gleich darauf den 25sten Apelläos nennen[3]) u. s. w. Aber abgesehen von diesem Sprachgebrauche des Josephus, würde die angezogene Stelle Nichts beweisen,

1) Τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτάσεως ἡμέρας τεσσαρεσκαιδεκάτης Ξανθικοῦ μηνός, ἐν ᾗ θυσιῶσιν Ἑβδομῆται ἀπαλλαγῆναι Αἰγυπτίων, κ. τ. λ.

2) ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν· ὀγδόη δ' ἦν Ξανθικοῦ μηνός κ. τ. λ.

3) Noch andere Beispiele s. bei Ideler Hdb. I. 430 ff. Anger l. c. p. 16. 17. Die jüdischen Monatsnamen entsprechen folgenden syromakedonischen:

| | |
|---|---|
| Nisan | Xanthikos. |
| Jiar | Artemisios. |
| Sivan | Dästios. |
| Tammus | Panemos. |
| Ab | Loos. |
| Elul | Gorpiäos. |
| Tischri | Hyperberetäos. |
| Marcheschvan | Dios. |
| Kislev | Apelläos. |
| Thebet | Audynäos. |
| Schebet | Peritios. |
| Adar | Dystros. |

Findet sich bei Josephus bloß der syromakedonische Name, so setzt man in der Reduction dafür den entsprechenden jüdischen.

da die Zeit der Versammlung zum Fest mit der Zeit des Festes selber natürlich nicht ganz identisch zu sein braucht. Ohne diese Bezeichnungsweise im Zusammenhange seines ganzen Werkes zu berücksichtigen, hat Scaliger die zuerst genannte Stelle des Josephus zu der Hypothese benutzt, daß die Juden damals die Kalippische Periode gehabt hätten. Denn indem er den Xanthikos von dem spromakedonischen Monate deutete, welcher damals dem April des julianischen Kalenders ganz entsprach, brachte er heraus, daß im Jahre der Zerstörung Jerusalems oder 70 n. Ch., in welches jenes Datum gehört, der 14te (?) Nisan auf den 14ten April gefallen sein müsse. Wenn der Xanthikos wirklich vom April auszulegen wäre, so hätte vielmehr Bendavid a. a. O. S. 39. mit seiner Behauptung Recht, daß der funfzehnte Nisan — denn das ist auch nach Josephus der Tag, an welchem die Juden einst von den Ägyptern befreit wurden — im Jahre 70 n. Ch. dem 14ten April nach Josephus entsprochen habe. Nur ist die Prämisse rücksichtlich des Xanthikos irrig; folglich auch der von letzterm darauf gebaute Schluß, daß zur Zeit der Tempelzerstörung schon die jetzige Kalenderrechnung der Juden im Gebrauche war, nach welcher der 1ste Nisan jenes Jahrs allerdings auf den 31sten März des julianischen Kalenders gefallen sein würde. Aus jener Stelle des Josephus lernen wir zufolge unserer oben angestellten Erörterung für unsere Frage nur das ganz Bekannte, daß das jüdische Pascha am Abend des 14ten Xanthikos oder Nisan gefeiert wurde, abgesehen von unserer Frage freilich auch dies, daß Josephus den bürgerlichen Tag von Mitternacht zu Mitternacht [1]) gerechnet hat, vgl. S. 412.; denn nur unter dieser Voraussetzung

1) Durch diese Observation scheint mir die vielbesprochene Stelle von allen Schwierigkeiten befreit zu sein. Die Erklärung ἐνστάσης durch instabat, welche vielleicht auch Scaliger im Sinne hatte, hat nicht bloß das tempus des Aorist statt des Präsens ἐνισταμένης gegen sich, sondern auch, daß man bei ihr nicht recht begreift, warum Josephus überhaupt noch die Bestimmung: am 14ten Nisan, und dazu in dieser Satzform, hinzugefügt habe.

konnte er sagen, daß der Tag der ungesäuerten Brote, an welchem die Juden einst nach ihrer Meinung befreit seien (d. i. der 15te Nisan mit Einschluß des Abends des 14ten), am 14ten Nisan bereits dagewesen sei.

Im Folgenden wollen wir nun diejenigen Stellen anführen, welche in der That als Belege für den jüdischen Kalender im Zeitalter Jesu dienen können, an welchen sich also die Wahrheit der oben aufgestellten kalendarischen Grundsätze prüfen und bewähren läßt.

1) Eine besonders wichtige Stelle findet sich bei Josephus Ant. 13, 8. 4. Der Hohepriester Hyrkan hatte hiernach den König der Syrer Antiochus auf einem Feldzuge wider die Parther begleitet. Auf diesem Zuge bat nach der Aussage des Geschichtschreibers Nikolaus aus Damascus, dessen Worte Josephus citirt, Hyrkan, daß man wegen eines Festes, an dem die Juden nicht reisen dürften, zwei Tage rasten möchte. Mit Bezug auf jenes von Nikolaus erwähnte Fest macht dann Josephus die Bemerkung [1]): *καὶ ταῦτα μὲν οὐ ψεύδεται λέγων· ἐνέστη γὰρ ἡ πεντηκοστὴ ἑορτὴ μετὰ τὸ σάββατον· οὐκ ἔστιν δὲ ἡμῖν οὔτε ἐν τοῖς σάββασιν οὔτε ἐν τῇ ἑορτῇ ὁδεύειν.* Jenes Pfingstfest, welches unmittelbar auf

1) Die Art und Weise, wie diese Bemerkung eingeführt wird, begünstigt die Annahme, daß schon Josephus, der Priester, jenes etwa 200 Jahre vor der Abfassung seines Geschichtswerks eingetretene Pfingstfest nachträglich berechnet habe. Man kann sonst mit Hitzig in s. Schrift Ostern und Pfingsten allerdings fragen: woher wußte Josephus den Wochentag des damaligen Pfingstfestes? da er eine anderweitige Quelle gar nicht anführt. Letztere könnte indeß, trotz des Scheins vom Gegentheil, bloß nicht ausdrücklich erwähnt sein, und darum haben wir unsere Folgerung aus jener Stelle des Josephus dahin beschränkt, daß die Annahme einer Berechnung durch sie begünstigt werde. Doch selbst in dieser Beschränkung verdient sie immer beachtet zu werden, zumal von uns, die wir auch auf anderm Wege eine Gesetzmäßigkeit für die Anordnung des jüdischen Festkalenders schon für die damaligen Zeiten glauben nachweisen zu können. Auch setzen die S. 443. angeführten Äußerungen von Aristobulus und Agathobulus eine solche Gesetzmäßigkeit voraus.

den Sabbat folgte, muß also in jenem Jahre auf den Sonntag gefallen, und mithin muß damals auch der 16te Nisan ein Sonntag gewesen sein. Können wir nun das Jahr dieses Pfingstfestes näher bestimmen, so würde sich ergeben, ob unsere Theorie in diesem Falle mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder nicht. Freilich ist gerade dieses Jahr ein Gegenstand großen Streits gewesen, indem die Einen das Jahr 131 v. Ch., die Andern das Jahr 130 v. Ch. verstanden. Um zu einem sichern Resultate zu gelangen, müssen wir weiter ausholen.

Vorzugsweise beruft man sich in diesem Streite auf das 1. Buch der Makkabäer, in welchem die Jahre der syrischen Herrscher aus jener Zeit wie die der jüdischen Fürsten aus dem Hause der Makkabäer allerdings am authentischsten überliefert sind. Nun weiß man zwar, daß die beiden Bücher der Makkabäer die seleucidische Äre gebraucht haben, welche 1 Makk. 1, 10. als Äre der Herrschaft der Griechen bestimmt wird. Ferner liegt es klar vor, daß sie jene Äre von einem verschiedenen Anfangspuncte ab gezählt haben. Aber darüber läßt sich streiten, welches denn bei einem jeden von ihnen ihr wirklicher Anfangspunct gewesen sei. Während der gewöhnliche Epochenpunct der seleucidischen Äre der Herbst (Tischri) 312 v. Ch. ist, sucht Ideler, dem, so weit mir bekannt ist, die Neuern folgen, in s. Handb. I. 533 ff. nachzuweisen, daß der Verfasser des ersten Buchs vom Nisan 312, der des zweiten, wie gewöhnlich, vom Tischri, aber vom Tischri des Jahrs 311 gezählt habe. Daß jener nicht vom Tischri 312 rechnete, läßt sich allerdings darthun. Hierfür spricht schon entscheidend das von Ideler angeführte zehnte Capitel. Denn nach V. 1. hatte Alexander erst im 160sten Jahre A. S. Ptolemais eingenommen: und nachdem er dies erfahren, hatte Demetrius, der damalige Herr von Syrien, ein Heer wider jenen gesammelt und an den jüdischen Hohenpriester Jonathan geschrieben, um diesen für sich zu stimmen. Darauf geschah alles das, was von V. 7 — 20. berichtet wird. Und doch soll Jonathan nach V. 21. in demselben 160sten Jahre im 7ten Monat am Hüttenfest (15. Tischri) das ihm indeß von

Alexander, der ihn ebenfalls gewinnen wollte, als Geschenk gesandte Gewand angezogen haben. Hätte der Verfasser sein 160stes Jahr vom Tischri gerechnet, so müßte das Alles binnen vierzehn Tagen geschehen sein, was undenkbar ist. Ferner im 6ten Kapitel ist von der Thronbesteigung des Antiochus Eupator, des Sohnes von Epiphanes, die Rede. Von V. 20. an wird die Expedition berichtet, welche derselbe im Jahre 150 gegen Judas Makkabäus unternahm. Damals war, wie aus V. 53. und V. 57. erhellt, ein Sabbatjahr. Dieses entsprach, wie sich leicht nachrechnen läßt, vgl. S. 204., dem Zeitraum vom Herbst 164 bis dahin 163 v. Ch. Wäre nun das 150ste Jahr A. S. vom Herbst 312 v. Ch. gerechnet, so würde es erst mit dem Herbst 163 v. Ch. begonnen haben, also damals, als das um jene Zeit fallende Sabbatjahr bereits aufgehört hatte. Wenn ich Ideler nun darin beistimme, daß unser Verfasser die seleucidische Äre jedenfalls vor dem Tischri 312 v. Ch. angefangen habe, so kann ich doch nicht glauben, daß er sie erst mit dem Nisan dieses Jahres anfing. Vielmehr behaupte ich, daß er sie mit dem Januar, dem Datum des Jahresanfangs des weltherrschenden Rom [1]), von welchem, wie Ideler selber zeigt, die Syrer auch ihren damaligen Kalender empfingen, begonnen haben müsse. Meine Gründe sind folgende.

Nach 1 Makk. 16, 14. ward der Hohepriester Simon im 11ten Monat oder Schebet des Jahres 177 A. S. getödtet. Zählte der Verfasser die seleuc. Äre vom Nisan 312 v. Ch., so würde dieses Datum erst in den Beginn des Frühlings im Jahr 135 v. Ch. fallen. Nun aber erzählt Josephus Ant. 13, 8. 1. und 2. vgl. 13, 7. 4., daß im darauf folgenden Herbste das Sabbatjahr begonnen habe. Dieses ging vom Herbst 136 bis zum Herbst 135 v. Ch. Bei der Annahme Idelers würden beide Angaben also, wie auf der Hand liegt, sich direct widersprechen. Nehmen wir dagegen an, daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs die seleuc.

1) Vergl. den Panegyrikus auf die römische Herrschaft, welcher sich 1 Makk. 8, 1 ff. findet.

Äre mit dem Januar 312 v. Ch. anfing, so gehört der Schebet 177 A. S. in den Frühling des Jahrs 136 v. Ch., und Alles ist in Ordnung. Ideler muß ferner noch zu einer zweiten, schon an sich nicht wahrscheinlichen Hypothese seine Zuflucht nehmen, daß der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches die seleuc. Äre vom Tischri des Jahrs 311 datire. Dieser theilt nämlich aus der Herrschaft des Antiochus Eupator einen Brief des syrischen Feldherrn Lysias mit, datirt vom 24. Dioskoros des Jahrs 148 A. S., 2 Makk. 11, 21., und zwei andere Briefe theils von Eupator selber, theils von zwei römischen Senatoren, datirt vom 15ten Xanthikos 148 A. S., 2 Makk. 11, 33. 38. Da der erstgenannte Monat Dioskoros jedenfalls vor den Xanthikos (Nisan) fiel — Ideler versteht, wie wir bald sehen werden, Hdb. I. 399. darunter ganz richtig den 2ten Adar — so traf derselbe, unter der Voraussetzung, daß der Verfasser des zweiten Buchs, wie gewöhnlich, als Epoche der seleuc. Äre (den Herbst) 312 v. Ch. annahm, noch vor den Nisan 164 v. Ch. Nun aber setzt der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs 6, 16. den Tod des Epiphanes erst ins Jahr 149 A. S., d. i. nach Idelers Ansicht frühestens in den Nisan 164 v. Ch. Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, braucht man indeß nicht mit Ideler zu der Auskunft zu greifen, daß die Äre des zweiten Buchs um 1 Jahr zurückzudatiren sei, sondern weit einfacher ist es, wenn man die Äre des ersten Buchs vom Tischri statt auf den Nisan sofort auf den Thebet (Januar) verlegt. Dann haben wir nur in dem einen Buche eine abweichende Datirung, und jener scheinbare Widerspruch ist ebenfalls gelöst. Auch verwickelt sich die Idelersche Ansicht gleich in einen neuen Widerspruch. Der Tod Nikanors wird 2 Makk. 15, 37. vgl. 14, 4. auf den 13ten Adar 151 A. S., d. i. nach Ideler in den Frühling 160 v. Ch. gesetzt. Nach 1 Makk. 7, 43. 49. starb Nikanor am 13ten Adar, wie ich annehme, im Jahre 152 A. S., wie Ideler annehmen muß — denn 1 Makk. 9, 3. wird erst der erste Monat (Nisan) 152 A. S. erwähnt — im Jahre 151 A. S., d. i. nach seiner Rechnung im Frühling des Jahrs 161 v. Ch. Nach der meinigen fallen beide

Data in dasselbe Jahr 161 v. Ch. Ferner der Vertrag, welchen Eupator nach 1 Makk. 6, 57 ff. mit Judas Makkabäus machte, fiel, wie wir S. 452. gesehen haben, in das Sabbatjahr, welches im Herbste 163 v. Ch. zu Ende ging. Derselbe Vertrag wird 2 Makk. 13, 23 ff. erwähnt, wie aus 1 Makk. 6, 57. 58. vgl. 2 Makk. 13, 23. 1 Makk. 6, 49. vgl. 2 Makk. 13, 22. hervorgeht. Dieser Vertrag wird nun 2 Makk. 13, 1. ins 149ste Jahr A. S. gesetzt. Wäre die seleuc. Äre vom Tischri 311 v. Christi datirt, so würde jenes Jahr dem Zeitraum vom Herbst 163 bis Herbst 162 entsprechen, also da anfangen, wo jenes Sabbatjahr endete. Es wird daher wohl feststehen, daß das erste Buch der Makkabäer die seleucidische Äre vom Thebet (Januar), das zweite Buch vom Tischri 312 v. Ch. datirt.

Dieselbe Ansicht über den Epochenpunct der seleuc. Äre im ersten Makkabäerbuche habe ich bereits in einer frühern [1]) Schrift ausgesprochen, und hier lediglich als Consequenz meiner Auslegung des Buchs Daniel. Ich fand, daß Epiphanes nach letzterm im Schebet [2]) 164 v. Ch. gestorben sei. Da nun dessen Tod 1 Makk. 6, 16. ins 149ste Jahr A. S. gesetzt wird, so schloß ich, daß die seleucid. Äre, weil das genannte Jahr sonst erst mit dem Nisan 164 v. Ch. beginnen würde, hier nicht vom Nisan, wie Ideler angebe, sondern vom Thebet (Januar) 312 v. Ch. datirt sein müsse. Das Datum des Todes des Epiphanes läßt sich jetzt mit Hülfe der Makkabäerbücher zur völligen Evidenz bringen und bürgt somit wieder für die correspondirende Rechnung im Buche Daniel. Epiphanes starb nach 1 Makk. 6, 16. im 149sten Jahre A. S., d. i. frühestens Thebet 164 v. Ch. Nach seinem Tode erließ

1) Beiträge zur Auslegung u. Kritik u. s. w. S. 110 ff.

2) Die Richtigkeit dieses Datums wird auch in einem alten jüdischen Festkalender bestätigt, welchen Selden de synedr. III. 245. mittheilt. Nach demselben wurde der Tod des Epiphanes am 29sten Schebet gefeiert. An diesem Tage war wahrscheinlich die Nachricht davon in Judäa eingetroffen, denn nach dem Buche Daniel fiel sein Tod in die erste Hälfte des Monats.

sein Nachfolger Eupator nach 2 Makk. 11, 33. im Monat Xanthikos 148 A. S., d. i. im Nisan 164 v. Ch. bereits ein Schreiben. Der zwischen dem Thebet und Xanthikos in der Mitte liegende, 2 Makk. 11, 21. erwähnte Monat Dioskoros muß also, wie Ideler und Andere bereits aus guten Gründen vermutheten, der zweite Adar und nicht der zweite Tischri der Syrer, und Epiphanes muß innerhalb der Monate Thebet bis zum zweiten Adar des Jahres 164 v. Ch. gestorben sein. Für die folgende Untersuchung befolge ich rücksichtlich der Chronik des Eusebius und gleicher Autoren, die an den eben untersuchten Stellen augenscheinlich irren, den kritischen Grundsatz, daß, wo wir die ursprünglichen, einheimischen und weit älteren Quellen besitzen, diese allein entscheiden, und namentlich Eusebius, zumal wie er gegenwärtig in den Handschriften vorliegt, mit Vorsicht zu gebrauchen sei. Wir kehren jetzt zu unserer Stelle aus Josephus zurück.

Es handelt sich zunächst um die Regierungszeit Antiochus VII Sidetes und des Hohenpriesters Hyrkan. Johannes Hyrkan kam nach 1 Makk. 16, 19 ff. nach dem Tode des Hohenpriesters Simon, d. i. zufolge 1 Makk. 16, 14. nach dem Schebet 177 A. S. oder, vgl. S. 452., im Frühling 136 v. Ch. zur Herrschaft. Er regierte von da ab 31 Jahre, Ant. 13, 10. 7., bis zum Jahre 105 v. Ch. Antiochus trat nach 1 Makk. 15, 10. im Jahre 174 A. S. oder 139 v. Ch. seine Regierung an. Von ihm sind uns noch viele Münzen erhalten, und die ersten derselben, die sein Bild tragen [1], haben in der That die Jahrzahl 174, beurkunden also sein Regiment von dem Herbst 139 v. Ch. an. Porphyrius bei Eusebius [2] legt ihm 9 volle Jahre bei; mithin entsprach sein letztes Jahr dem Jahre 130 v. Ch., in welchem er nach Porphyrius [3] instante hieme in einer Schlacht wider den Partherkönig Arsaces sein Leben einbüßte. Diesem Resultate ent-

1) Mionnet, description des médailles antiques tom. 5. p. 73. et tom. 8. p. 42. etc.

2) Chronic. Armenic. ed. Aucher. p. 349.

3) l. c. p. 350.

sprechen auch die Münzen dieses Antiochus. Die letzten Münzen, die sein Bild tragen, sind vom Jahre [1]) 183, welches mit dem Herbst 130 v. Ch. anhebt. Folglich muß das bei Jos. Ant. 13, 8. 4. erwähnte Pfingstfest, welches in den Beginn jenes Partherkriegs fiel, ins Jahr 130 v. Ch. gefallen sein.

Zu demselben Resultate können wir auch mittelst der Regierungsjahre Demetrius II. gelangen. Josephus berichtet a. a. O., was bisher übersehen ist, daß der Partherkönig Arsaces jenen um dieselbe Zeit seiner gefänglichen Haft entlassen habe, als Antiochus in sein Reich einfiel (*κατ' ὃν χρόνον Ἀντίοχος εἰς τὴν Παρθυαίαν ἐνέβαλεν*). Es geschah dies unstreitig in der Absicht, um den Feind in seinem eigenen Lande zu beunruhigen. Jene Freilassung des Demetrius muß nach dem Obigen in den Frühling 130 v. Ch. gesetzt werden, und es fragt sich nun, ob dieses Datum sich auf selbstständigem Wege gewinnen lasse. Porphyrius giebt a. a. O. zwei chronologische Merkmale jener Freilassung: sie sei geschehen Ol. 162, 2. und nachdem Demetrius 10 Jahre gefangen gewesen wäre. Das Pfingstfest jener Olympiade trifft richtig ins Jahr 130 v. Ch. Versuchen wir es noch mit den 10 Jahren der Gefangenschaft. Den Zug ins parthische Reich, auf dem er gefangen genommen wurde, unternahm Demetrius nach 1 Makk. 14, 1. im Jahre 172 A. S. oder 141 v. Ch. Er muß aber

1) Mionnet a. a. O. Dieser führt tom. 8. p. 59. sogar eine (zweifelhafte) Münze mit dem Bilde des Antiochus vom Jahre 184 an; er selber will dafür das Jahr 181 gelesen wissen. Weil sich noch Münzen des Antiochus für die Jahre 184 bis 186 finden, so nahm Eckhel doctr. numm. III. 236. gegen alle geschichtlichen Zeugnisse an, daß Antiochus im Kriege mit den Parthern nicht umgekommen sei, sondern aus demselben zurückgekehrt neben Demetrius II. über einige Theile Syriens geherrscht habe. Es ist dabei übersehen, daß diese Münzen ohne das Bildniß des Antiochus sind. Die Erscheinung ist erklärt von Niebuhr, Kleine historische und philolog. Schriften I. S. 251. in einer Abhandlung, welche den Werth der Chronik des Eusebius in Folge der Herausgabe der armenischen Übersetzung überhaupt sehr gründlich bespricht.

noch im Laufe des Sommers und wenigstens vor dem Herbst dieses Jahrs in Gefangenschaft gerathen sein. Denn Mionnet führt eine Münze [1]) des Antiochus ohne dessen Bildniß schon vom Jahre 171 an, welches mit dem Herbste des Jahrs 141 v. Ch. bereits zu Ende ging. Auch nennt sich Antiochus nach 1 Makk. 15, 1. um diese Zeit (vgl. 1 Makk. 14, 27.) schon König, obwohl er die wirkliche Herrschaft auch nach dem ersten Buch der Makkabäer erst zwei Jahre darauf erlangte. Zählen wir nun vom Sommer bis Herbst 141 v. Ch. volle 10 Jahre und zwar bis zu dem darauf folgenden Pfingstfest, so kommen wir in den Frühling 130 v. Ch. Ferner bemerkt Porphyrius [2]), daß Demetrius nach

1) Tom. 8. p. 56.

2) Merkwürdig ist, daß Porphyrius zwar die Länge der Regierungsjahre der Seleuciden und viele einzelne sie betreffende Notizen in der Regel ganz richtig hat, aber dennoch Anfang und Ende der einzelnen Regierungen nicht selten irrig angiebt. Seine Fehler hat Eusebius zum Theil aufgenommen, wohl gar verschlimmert, wenn auch manches seinen Abschreibern und Lesern zur Last fallen mag, vgl. darüber Niebuhr. Jener seltsame Widerspruch erklärt sich indeß, wenn man bedenkt, daß das chronologisch Richtige dann auf anderweitigen Quellen beruhte, diese irrige Datirung aber auf einem Mißverständnisse der seleucid. Äre der Makkabäerbücher; denn jener, obwohl heidnischer Philosoph, hatte sich doch mit der Geschichte der Makkabäer eifrig beschäftigt, wie schon sein Commentar über das Buch Daniel beweist. Zufolge dieser Wahrnehmung wird man fast schon aus Porphyrius die ursprüngliche Chronologie wieder herstellen können. In unserm Falle läßt er z. B. Antiochus VII. von Ol. 160, 4. bis Ol. 162, 4. instante hieme, im Ganzen 9 Jahre regieren. Da er nun regelmäßig nicht vom Regierungsantritt, sondern vom ersten vollen Jahre die Regierungszeit der Fürsten berechnet (vgl. Niebuhr S. 249.), so heißt das: vom Spätsommer des Jahrs 138 v. Ch. bis zum Winter 129 v. Ch. Man sieht, daß er gegen die wahre Zeit hier gerade um ein Jahr voraus ist. Der Fehler liegt in seiner Auffassung des 1 Makk. 15, 10. erwähnten 172sten Jahrs A. S., welches er vom Tischri 312 vor Ch. zählte. Rücksichtlich seiner Angabe der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes habe ich diese Observation bereits in meinen Beiträgen zur apokalypt. Litterat. S. 113. ausgeführt.

seiner Rückkehr 4 Jahre regiert habe. Nun haben wir Münzen von ihm mit seinem Bildniß bis zum Jahre 186 (ohne sein Bildniß sogar vom Jahre 187). Folglich wird er im Frühling 182 A. S. oder 130 v. Ch. zurückgekehrt sein.

Endlich spricht für unsere Ansicht schon der unmittelbare Zusammenhang des Textes bei Josephus. Ant. 13, 8. 2. wird eine Expedition Antiochus VII. ins jüdische Gebiet erwähnt. Die Worte lauten: *Ἀντίοχος δὲ .... εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐνέβαλε, τετάρτῳ μὲν ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ, πρώτῳ δὲ τῆς Ὑρκανοῦ ἀρχῆς, Ὀλυμπιάδος ἑκατοστῷ καὶ ἑξηκοστῷ καὶ δευτέρῳ.* Der jetzige Text ist augenscheinlich corrumpirt. Weder das 4te Jahr des Antiochus noch das erste des Hyrkan konnte von Josephus, welcher die Regierungszeit beider sonst ganz richtig bestimmt, mit Ol. 162 zusammengestellt werden. Auch kann nicht gesagt werden: im 162sten Jahre einer Olympiade, wohl aber spricht man von der 162sten Olympiade. Ich zweifle nicht, daß *τετάρτῳ ἔτει τῆς βασιλείας τῆς Ὑρκανοῦ, πρώτῳ Ὀλυμπιάδος ἑκατοστῆς καὶ ἑξηκοστῆς καὶ δευτέρας* [1]) zu schreiben ist. Nun ist Alles in Ordnung. Jene Expedition fiel ins Jahr 132 v. Ch. Da Jerusalem aber um die Zeit des darauf folgenden Hüttenfestes capitulirte, so ist ihr Schluß in den Tischri 132 v. Ch. zu setzen. Diejenigen, welche nun den Einfall Antiochus VII. ins parthische Gebiet, auf welchem ihn Hyrkan als Bundesgenosse begleitete, in den Frühling 131 v. Ch. setzen, haben besonderes Gewicht auf jene 162ste Olympiade gelegt. Indeß ist im Zusammenhang des josephischen Textes Ant. 13, 8. 3. gar nicht ausgesprochen, daß letztere Expedition der erstern schon im nächsten Jahre gefolgt sei, sondern es wird im Texte eher das Gegentheil angedeutet. A. a. O. schließt Josephus §. 3. damit, daß Antiochus unter gewissen

1) Gewöhnlich schrieb man die Zahlen mit Buchstaben, in unserm Falle also Ὀλυμπιάδος ϱξβ'. Die von uns vorgeschlagene Flexion der betreffenden Zahlwörter ist daher nicht einmal als Conjectur zu betrachten, sondern bloß eine andere Auflösung jenes Buchstabencompendiums.

Bedingungen, zu denen sich Hyrkan verstanden habe, die Belagerung aufgegeben und sich zurückgezogen habe (τὴν πολιορκίαν λύσας ἀνεχώρησεν). Er fährt dann §. 4. fort: Hyrkan habe aus dem Grabmale Davids, das er öffnete, eine Masse Silbers genommen und mit dessen Hülfe zuerst unter den jüdischen Fürsten ein Heer von ausländischen Söldnern unterhalten. Das klingt doch in der That nicht so, als ob es die Sache einiger Monate gewesen wäre. Dann heißt es weiter: er habe auch mit Antiochus ein Bündniß (φιλίαν καὶ συμμαχίαν) gemacht — zu welcher Zeit ist gar nicht gesagt — und (als dieser zum zweiten Male gekommen sei) habe er ihn mit seinem Heere freundlichst in die Stadt aufgenommen und ihn dann auf seinem Zuge wider die Parther begleitet. Auf demselben ereignete sich dann der doppelte Rasttag zur Zeit des Pfingstfestes. Das von Josephus angegebene indirecte chronologische Merkmal, daß Demetrius gleichzeitig mit dem Beginne jenes parthischen Feldzuges in Freiheit gesetzt wurde, haben wir dagegen schon gehörigen Orts benutzt. Bis hieher können wir aus dem unmittelbaren Texte des Josephus nur schließen, daß dieser Feldzug nach dem Herbst 132 v. Ch., und höchstens, daß er nicht mehrere Jahre nachher Statt gefunden habe. Eine nähere Bestimmung erhalten wir im Folgenden. Josephus beschreibt Cap. 9., wie Hyrkan die Nachricht von dem Tode des Antiochus zum Vortheil seines Landes und Reiches zu benutzen wußte. Er hatte sich unter Anderm zufolge §. 2. nach Rom gewandt, um einerseits die in dem Frieden vom Herbst 132 v. Ch. an Antiochus verlornen Besitzungen und Rechte wieder zu erlangen, und andrerseits für die nächste Zukunft sich des Schutzes von Rom zu vergewissern: denn der neue Herr Syriens, Demetrius, drohte, ihn wegen der seinem Gegner geleisteten Hülfe mit Krieg zu überziehen, Joseph. a. a. O. §. 3. Josephus hat uns auch das in beider Beziehung zusagende, im Auftrage des Senats abgefaßte Schreiben des Prätor Fanius mitgetheilt. In demselben wird ausdrücklich gemeldet, daß die betreffende Senatssitzung 8 Tage vor den Idus des Februar unter dem Vorsitze der Consuln Lucius Manlius und Cajus

Sempronius (*πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Φεβρουαρίων, παρόντος Λουκίου Μαννίου Λουκίου υἱοῦ Μεντινᾶ καὶ Γαΐου Σεμπρονίου Γαΐου υἱοῦ Φαλερνᾶ*) d. i. am 6ten Februar des Jahrs 129 v. Ch. gehalten ſei. Man ſieht, wie trefflich dieſe Notiz zu unſerm frühern Reſultate paßt, nach welchem Antiochus im Jahre 130 v. Ch. instante hieme geſtorben iſt.

Wir dürfen jetzt wohl mit Entſchiedenheit behaupten, worauf uns für das Folgende freilich Alles ankommt, daß das näher zu beſtimmende Pfingſtfeſt ins Jahr 130 v. Ch. gefallen ſei, und freuen uns, für unſere Anſicht auch die Auctorität eines Mannes wie Niebuhr[1]) und die von Anger[2]) anführen zu können. Wurm, ohne bei der herrſchenden Meinungsverſchiedenheit ein beſtimmtes Jahr behaupten zu wollen, hat a. a. O. den 15. Niſan des Jahrs 131 v. Ch., in welches unter andern Riccioli jenes Pfingſtfeſt geſetzt hatte, nach ſeiner Methode berechnet. Er fand den wahren Neumond[3]) = 21ſten März, den erſten Niſan nach der Phaſe = 23ſten März und den funfzehnten Niſan = 6ten April. Dieſer war in jenem Jahre ein Sonntag, folglich, ſo ſchließt Wurm weiter, auch der 25ſte Mai oder das 50 Tage nachher einfallende Pfingſtfeſt ein Sonntag oder eine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον*. Es iſt hier ein Fehler untergelaufen, welcher einem Aſtronomen, der nicht zugleich altteſtamentlicher Exeget iſt, nicht zu hoch anzurechnen ſteht. Wurm hat die 50 Tage des Pfingſtfeſtes vom 15ten Niſan gezählt, während ſie doch vom 16ten, dem Garbenfeſte, berechnet werden mußten. Fiel der 15te Niſan jenes Jahrs auf einen Sonntag, ſo fiel das Pfingſtfeſt auf einen Montag und war mithin eben keine *ἑορτὴ μετὰ σάββατον*. Wir haben aber zum Glück das Pfingſtfeſt für das folgende Jahr 130 v. Ch. zu finden.

---

1) Dieſer ſcharfſinnige Mann bezeichnet trotz der von ihm benutzten geringen Hülfsmittel a. a. O. S. 251 das Todesjahr Antiochus VII. ganz richtig durch folgende drei Data: Ol. 162, 3. — 623 u. c. — 183 A. S. Die Jahre Roms ſind nach Cato gerechnet.

2) Anger citirt für ſeine Anſicht noch Livius epitom. l. 59. und Oroſius 5, 10.

3) Genauer traf er auf den 21. März 11 U. 46 M. Abends.

Anger hat a. a. Orte S. 36. zwei Neumonde um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche des zuletzt genannten Jahres berechnet. Der frühere fiel auf den 11ten März 1 Uhr Morgens, der spätere auf den 9 April 4 Uhr Abends. Wenden wir auf den frühern die Wurmsche Methode an, so war der erste Nisan nach der Phase = 12. März und der 16te = 27. März. Da der 14te Nisan erst auf den 25sten März [1]) getroffen hätte, so wird das Pascha nach unsern frühern Bemerkungen, vgl. S. 442 ff., damals noch nicht gefeiert sein. Ward aber der erste Nisan durch den spätern Neumond bestimmt, so war dieser nach der Phase zufolge der Wurmschen Methode = 11. April und der 16te Nisan = 26. April. Der 26ste April fiel aber im Jahre 130 v. Ch. auf einen Sonntag: folglich fiel auch das Pfingstfest jenes Jahrs, wie Josephus angiebt, auf einen Sonntag und war mithin wirklich eine ἑορτὴ μετὰ σάββατον.

2) Eine von uns S. 141 ff. bereits geprüfte und bewährte, alte liturgische Tradition der Juden macht den 8ten Ab im Jahre 70 n. Ch. zu einem Sabbat oder Sonnabend. Wurm berechnet aus andern Gründen den Neumond des Nisan dieses Jahrs. Dieser fiel nach ihm auf den 30sten März, der erste Nisan, nach der Phase bestimmt, auf den 1sten April und der 15te Nisan auf den 15ten April. Wie der 15te April, so war der 15te Nisan jenes Jahrs ein Sonntag und folglich der 8te Ab richtig ein Sonnabend.

3) Es ist uns eine Inschrift [2]) des jüdischen Senats der Stadt Berenike [3]) erhalten. Ihr Inhalt ist eine lobpreisende Anerkennung des römischen Beamten Marcus Titius (er heißt

1) Noch Julius Cäsar setzte im Jahre 45 v. Ch. bekanntlich die Frühlingsnachtgleiche auf den 25sten März.

2) Mus. Veron. p. CCCXXV.

3) Es ist das bei Josephus Ant. 8, 6. 4. erwähnte, am rothen Meere gelegene Berenike gemeint. Dieses gehörte in früherer Zeit selber zum jüdischen Reich, und auch in späterer Zeit müssen sich dort viele Juden, wie schon aus dessen Lage glaublich wird, aufgehalten haben. Daß es in Ägypten zu suchen sei, erhellt überdies aus dem Gebrauch des ägyptischen Monatsnamens Phaoph.

in derselben *Μαρκος Τιττιος Σεξτου υιος*) wegen der Humanität, mit welcher er die dortigen Juden behandelt hatte. Sie hat das Datum: *ετους $\overline{νε}$ φαωφ $\overline{κε}$ επι συλλογου της σκηνοπηγιας* (im Jahre 55, den 25. Phaoph am Versammlungstage des Hüttenfestes). Da hier ein jüdisches Datum mit einem ägyptischen, welches sich unabhängig davon bestimmen läßt, unmittelbar verbunden steht, so läßt sich begreifen, daß die Chronologen jener Inschrift stets eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, bis jetzt indeß ohne den gehörigen Erfolg. Auch Wurm S. 287—291. und Ideler in s. Hdb. II. 615. haben sie besprochen.

Insgemein geht man davon aus, daß unter dem „Versammlungstage des Hüttenfestes" der Schlußtag desselben, welcher den Namen עֲצֶרֶת führt, also der 22ste Tischri des jüdischen Kalenders zu verstehen sei. Unter der nicht näher bezeichneten Äre, deren 55stes Jahr damals war, pflegt aber die Äre des Augustus verstanden zu werden, worauf in der That schon beim ersten, oberflächlichen Anblick Alles zu führen scheint, namentlich, daß Ägypten damals bereits römische Provinz war, und daß jenes Denkmal einem römischen Verwaltungsbeamten gesetzt ist.

Wurm hat die Erklärung der Chronologen des Vignoles, Hervart, Petav u. A. einer Prüfung unterzogen. Diese halten den in der Inschrift genannten Monat Phaoph für den entsprechenden Monat des beweglichen Jahrs der Ägypter und setzen außerdem den Anfang der alexandrinischen Äre des Augustus 5 Jahre später, als die gewöhnliche Annahme ist, nämlich auf den 1sten Thoth (29. August) des Jahrs 25 v. Ch. Unter diesen Voraussetzungen findet Wurm jenes Datum mit seiner Methode übereinstimmend. Denn im Jahre 30 n. Ch., welches dann dem 55sten Jahre der Inschrift entsprechen würde, fiel der 25ste bewegliche Phaophi auf den 9ten October und der 22ste Tischri ebenfalls auf diesen Tag. Allein die Unhaltbarkeit der Grundvoraussetzung, daß das Jahr der Inschrift richtig bestimmt sei, einsehend hat Wurm jene Erklärung selber Preis gegeben und keine bessere an ihre Stelle zu setzen gewußt.

Ideler geht a. a. O. ganz richtig von der Voraussetzung aus, daß unter dem 25sten Phaoph der diesen Namen führende Monat des festen ägyptischen Jahrs, welches mit der Einführung der alexandrinischen Äre des August aufs engste verknüpft war, also der 22ste October zu verstehen sei. „Entsprach", das sind seine Worte, „der 22ste Thischri dem 25sten Phaophi; so traf der 1ste Thischri auf den 1sten October des julianischen Kalenders". Da er nun aber die Äre des August vom 29sten August im Jahre 30 v. Ch. datirt, das 55ste Jahr derselben oder das Jahr 25 n. Ch. aber nicht die angegebenen chronologischen Merkmale bietet, — nach Wurm fiel der 22ste Tischri dieses Jahrs auf den 3ten October — so schließt er mit den Worten: „das in der Inschrift erwähnte Jahr muß sich also auf irgend eine Lokaläre beziehen, deren Epoche sich schwerlich ausmitteln lassen wird."

Letztere Annahme scheint mir von vorn herein nicht wahrscheinlich. Wenigstens war der Gebrauch der Äre des Augustus bald nach seinem Siege vor den Thoren von Alexandria (1sten August 30 v. Ch.) und zur Verherrlichung desselben in Ägypten, wie wir aus Cassius Dio [1]) wissen, sogar gesetzlich geworden. Um so weniger läßt sich aber eine Übertretung des darüber erlassenen Senatusconsults annehmen, als jene Inschrift einem römischen Beamten gesetzt wurde. Auch beruht das Urtheil jenes Chronologen lediglich auf der Annahme, daß das 55ste Jahr der ägyptischen Äre des Augustus dem Jahre 25 n. Ch. entsprechen müsse, und diese auf der Voraussetzung, daß die Äre unserer Inschrift vom ersten Thoth 30 v. Ch. gerechnet sei. Untersuchen wir daher diese Voraussetzung.

Ideler hat in s. Handb. I. S. 155 ff. mit einer größern Sachkenntniß, als mir irgend zu Gebote steht, selber gezeigt, daß die Alexandriner dem Inhalt jenes Senatusconsults dadurch nachzukommen suchten, daß sie den 1sten Thoth, mit dem

1) 51, 19. An dieser Stelle wird berichtet, daß der römische Senat im Jahre 30 v. Ch. unter manchen andern Ehrenbezeugungen des August auch die beschlossen hatte: τήν τε ἡμέραν ἐν ᾗ ἐξ Ἀλεξανδρείᾳ ἐάλω, ἀγαθήν τε εἶναι καὶ ἐς τὰ ἔπειτα ἴσην ἀρχὴν τῆς ἀπαριθμήσεως αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) νομίζεσθαι.

sie ihr nächstes Jahr anfingen, (29sten August 30 bis dahin 29 v. Ch.) zur Epoche der gebotenen augusteischen Äre machten. Bei Erklärung unserer Inschrift hat er aber übersehen, daß es sich um eine Befolgung desselben von Seiten einer jüdischen Corporation Ägyptens handelte. Wollten die Juden dieses Landes jenem Senatusconsult nachkommen, so werden sie nicht den ersten Thoth — denn mit dem fingen sie ja ihr Jahr nicht an — sondern entweder den 1sten Nisan oder wie die Römer, den ersten Januar [1]) zur Epoche der augusteischen Äre gemacht haben. In beiden Fällen traf ihre Epoche dieser Äre ins Jahr 29 v. Ch., und es entsprach der 25ste Phaoph des 55sten Jahrs derselben dem 22sten October. des Jahrs 26 n. Ch.

Nachdem ich so, in der festen Erwartung, daß die Wurmsche Theorie sich auch an diesem Datum bestätigen müsse, endlich das Jahr desselben glaubte gefunden zu haben, bat ich, um in meiner Rechnung ganz sicher zu gehen, den hiesigen Astronomen, Herrn Dr. Stern [2]), mir doch den um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche des genannten Jahrs 26 n. Ch. fallenden astronomischen Neumond zu berechnen. Nach der Rechnung dieses Gelehrten fielen nun folgende zwei Neumonde in diese Zeit, der frühere auf den 7ten März 9 Uhr 17 Minuten Abends, der spätere auf den 6ten April 6 Uhr 41 Minuten Morgens. Da nun im Herbste 26 n. Ch. oder 779 u. c. ein Sabbatjahr eintraf, vgl. S. 204., so wird nach der S. 440. aufgestellten Regel vor dem Nisan dieses Jahrs eingeschaltet

1) Ein Beispiel, daß die Juden eine Äre vom Januar gezählt haben, ist von uns in dem ersten Makkabäerbuche S. 454. nachgewiesen. Hier ist noch der Unterschied, daß die gebrauchte Äre eine ursprünglich römische und von Römern geboten war.

2) Es ist derselbe Gelehrte, der sich auch auf astronomisch chronologischem Gebiete durch die in Verbindung mit Herrn Dr. Benfey herausgegebene Schrift: Über die Monatsnamen einiger alten Völker insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer. 1836. aufs rühmlichste bekannt gemacht hat. Seiner Güte verdanke ich auch die genauere Berechnung des S. 460. mitgetheilten Neumonds vom Jahre 132 v. Ch.

sein. Folglich wird der zweite Neumond die Numenie des Nisan bestimmt haben. Es fiel daher der erste Nisan dieses Jahrs auf den 7ten April, der 15te auf den 21sten April, der 15te Tischri auf den 15ten October und folglich der 22ste Tischri wirklich auf den 22sten October oder 25sten Phaophi.

4) Der Verfasser der Apostelgeschichte hat von da an, wo er wieder Begleiter des Apostels Paulus wurde, oder von Philippi ab, in welcher Stadt er das damals eintreffende Pascha feierte, Apstg. 20, 6., des Apostels letzte Reise nach Jerusalem so genau beschrieben, daß sich mit Hülfe einiger Combinationen noch der Tag des Pascha bestimmen läßt. Eine sehr gründliche Untersuchung über denselben hat Anger [1]) gegeben.

Paulus reis'te nach Apstg. 20, 6. von Philippi nach den Tagen der ungesäuerten Brote, d. i. nach dem 21sten Nisan ab. Er verbrauchte bis Troas 5 Tage und dort blieb er 7 Tage; also verflossen bis zu seiner Abreise von Troas im Ganzen 12 Tage. Der letzte seines dortigen Aufenthalts war nach Apstg. 20, 7. ein Sonntag; folglich muß er an einem Mittwoch von Philippi aufgebrochen sein. Wegen der ungemeinen Eile, mit der er reis'te, da er trotz seiner Todesahnungen (Apstg. 20, 25. 38.) nicht einmal das geliebte Ephesus besuchte, sondern die Presbyter der dortigen Gemeine zu sich nach Milet beschied, Apstg. 20, 17., — denn er eilte, wenn es ihm möglich wäre (εἰ δυνατὸν ἦν αὐτῷ), das Pfingstfest in Jerusalem zu sein, Apstg. 20, 16. — reis'te er gewiß, sobald das Fest vorbei war, 1 oder 2 Tage nachher von Philippi ab. Unter dieser Voraussetzung würde der 15te Nisan damals auf den Mittwoch [2]) oder einen Tag vorher auf den Dienstag gefallen sein.

1) l. c. p. 106 — 113.

2) Ich habe S. 355., wo ich indeß zugleich auf diesen Excurs verweise, angenommen, daß der 15te Nisan damals auf den Mittwoch gefallen sei, und unsere Stelle zum Beleg dafür gebraucht, daß derselbe nach den kalendarischen Bestimmungen der Juden um Jesu Zeit noch auf einen Mittwoch fallen konnte. Es ist dies Angers Ansicht. Indeß sehe ich jetzt zu meiner Freude, daß sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auch aus dieser Stelle nur die Wurm-

Es läßt sich aber zeigen, daß unter diesen beiden Möglichkeiten in der That die letzte eingetreten sei. Denn wir können mit Hülfe des Textes der Apostelgeschichte noch ganz genau die Zahl der Tage nachrechnen, welche von der Abreise des Apostels bis zum nächsten Pfingstfest verflossen, und da von dem 16ten Nisan bis zu letzterm gesetzlich 50 Tage verstrichen, so läßt sich auf diesem Wege natürlich auch der 15te Nisan bestimmen.

Was den Zeitabstand zwischen der Abreise Pauli von Troas bis zu seiner Abreise von Cäsarea nach Jerusalem betrifft, so bin ich ganz mit Anger einverstanden. Derselbe muß mindestens 27 Tage betragen haben. Davon kommen nach Apstg. 20, 13—15. 4 Tage auf die Reise bis Milet. Wegen der Kürze der letzten Tagereise von Trogyllium auf der Insel Samos bis Milet, konnte Paulus in dieser Stadt schon um den Mittag des vierten Tages anlangen. Sandte er nach V. 17. dann bald nach seiner Ankunft den Boten nach dem etwa 9 deutsche Meilen entfernten Ephesus ab, so konnten die Presbyter der dortigen Gemeine, wenn sie sich bald nach empfangener Nachricht auf den Weg machten, am zweiten Tage darauf in Milet eintreffen und hier mit Paulus verkehren. Wir erhalten mithin zu jenen 4 Tagen noch zwei weitere Tage für den Aufenthalt des Apostels in Milet. Von da gebrauchte er nach Apstg. 21, 1. drei Tage bis Patara. Für die Reise von Patara bis Tyrus sind 5 [1]) Tage zu berechnen und in Tyrus blieb er 7 Tage, d. i. volle Tage, wie aus dem ἐξαρτίσαι V. 5. hervorgeht. Von hier ging es nach Ptolemais, was, wie Anger bemerkt, „tam parum distabat, ut ante

---

sche Theorie von der Berechnung der Mondphase in ihrer strictesten Fassung, nach welcher der 15te Nisan schon einen Tag früher oder auf den Dienstag gefallen sein muß, bestätigen läßt. Einen Beleg dafür, daß der 15te Nisan in jener Zeit auch auf den Mittwoch fallen konnte, bildet der Inhalt dieses ganzen Excurses; doch vergl. tract. סוכה c. 4. §. 3. c. 5. §. 7. u. §. 8. u. ö.

1) So der mit den dortigen Localitäten vertraute griechische Kirchenvater Chrysostomus, homil. in Act. 45., und nach ihm Anger. Hug berechnet sogar 6 Tage.

meridiem hanc urbem intrare possent." Hier blieben sie nach V. 7. einen Tag. Wir wollen für die Reise nach Ptolemais und Aufenthalt daselbst nur einen Tag berechnen. Am folgenden oder am drei und zwanzigsten Tage ihrer Abreise von Troas trafen sie in Cäsarea ein, Apstg. 21, 8. Hier verweilten sie nach V. 10. ἡμέρας πλείους, welcher Ausdruck mindestens einen dreitägigen Aufenthalt bezeichnen muß. Folglich konnte Paulus frühestens am 27sten Tage seiner Abreise von Troas von Cäsarea nach Jerusalem aufbrechen. Allein an diesem Tage kann Paulus nicht schon aufgebrochen sein, und jene ἡμέραι πλείονες müssen, was auch an sich schon wahrscheinlicher scheint, wenigstens einen viertägigen Zeitraum bezeichnen. Denn da der letzte Tag seines Aufenthalts in Troas nach Apstg. 20, 7. ein Sonntag war, so war der 27ste Tag seiner Abreise von Troas ein Sabbat. Daß aber Paulus an diesem Tage mitten im jüdischen Gebiet seine Reise nach Jerusalem gemacht haben sollte, ist nicht nur an sich höchst unwahrscheinlich, da für einen Juden auf eine solche Sabbatsverletzung die Todesstrafe stand, sondern wird auch ausdrücklich durch den Text ausgeschlossen. Denn einerseits geschieht in den von seinen erbitterten jüdischen Gegnern wider ihn erhobenen Anklagepuncten dieser Sabbatsverletzung nirgends Erwähnung, und andrerseits versichert Paulus selber wiederholentlich seine Unschuld vor dem Gesetze Moses (Apst. 24, 12 ff. vgl. 23, 6 ff.). Folglich verstrichen von der Abreise Pauli von Troas bis zum Ende seines Aufenthalts in Cäsarea mindestens sieben und zwanzig Tage. So weit stimme ich mit Anger überein, von jetzt an muß ich meinen Weg allein gehen.

Von der Abreise Pauli von Cäsarea nach Jerusalem verstrichen bis zur πεντηκοστή drei und, wenn man letztere mit hinzunimmt, vier Tage. Die Reise nach dem 13 bis 15 deutsche [1]) Meilen entfernten Jerusalem kostete, wenn man auch

1) Das itinerar. Hierosolymit. giebt 68 röm. Meilen, also ungefähr 13 deutsche und Josephus Ant. 13, 11. 2. de bell. Jud. 1, 3. 5. 600 Stadien oder 15 deutsche Meilen an. Solche Differenzen über zumal entferntere Ortschaften betreffende Distanzen kommen alle Tage vor.

möglichſt ſchnell reiſ'te, beinahe 2 Tage. Am Tage nach ſeiner Ankunft (Apſtg. 20, 18. τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ) oder am dritten war Paulus bei Jakobus. Am folgenden (Apſtg. 21, 26. τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ), am vierten Tage oder am Pfingſtfeſte [1]) wurde Paulus im Tempel gefangen genommen.

Wir haben nun folgende Zeitbeſtimmungen. Vom 16ten Niſan (incl.), von welchem die πεντηκοστή gerechnet wurde, bis zur Abreiſe Pauli von Philippi (einem Mittwoch) verliefen, da Paulus jedenfalls nach dem Schluß des Oſterfeſtes (Apſtg. 20, 6.) abreiſ'te, wenigſtens 6 Tage. Sein Aufenthalt in Troas betrug 12 Tage. Von ſeiner Abreiſe von Troas bis zum Ende ſeines Aufenthalts in Cäſarea verliefen wenigſtens 27 Tage (der 27ſte Tag war ein Sabbat oder Sonnabend). Die Zeit von ſeiner Abreiſe von Cäſarea bis zur πεντηκοστή (incl.) betrug 4 Tage. 6 + 12 + 27 + 4 Tage geben 49 Tage. An dem 50 tägigen Zeitraume der πεντηκοστή fehlt nur noch ein Tag, der zufolge der vorſtehenden Erörterung entweder zwiſchen dem Schluß des Oſterfeſtes und dem Tag der Abreiſe des Apoſtels von Philippi oder unmittelbar vor ſeiner Abreiſe von Cäſarea nach Jeruſalem eingeſchaltet werden muß. Da aber der Mittwoch als Tag ſeiner Abreiſe von Philippi feſtſteht, ſo würde der 15te Niſan jenes Jahrs in erſterm Fall auf den Dienstag, in letzterm auf den Mittwoch gefallen ſein. Jedenfalls erhellt ſchon jetzt, daß der 15te Niſan jenes Jahrs entweder auf den Mittwoch oder auf den Dienstag gefallen ſein muß, was wir auch von vorn herein, vgl. S. 465., wahrſcheinlich fanden.

Prüfen wir die von uns angeführte zweite Möglichkeit, daß jener reſtirende eine Tag unmittelbar vor der Abreiſe

---

1) Die, ſo weit mir bekannt iſt, ſtets mißverſtandene Zeitbeſtimmung Apſtg. 21, 27.: ὡς ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι verſtehe ich, wie unten weiter nachgewieſen werden ſoll, vom Pfingſtfeſte, deſſen ausdrückliche Erwähnung man auch nach dem Zuſammenhang der ganzen, ſonſt ſo genauen Darſtellung und wegen Apſtg. 20, 16. von vorn herein erwarten muß. Wer von den Leſern muß ſich nicht die Frage vorlegen: Iſt nun Paulus in Folge ſeiner Eile wirklich zum Pfingſtfeſt angekommen oder nicht?

Pauli von Cäsarea einzuschalten sei. Es würde dies voraussetzen, daß Paulus noch den 28sten Tag seit seiner Abreise von Troas in Cäsarea geblieben sei. Das war ein Sonntag. Wir können es nun passend finden, daß Paulus, nachdem er am Sabbat noch in Cäsarea zurückgehalten war, am ersten Wochentage mit den sich ihm anschließenden Begleitern nach Jerusalem aufgebrochen sei, um kurz vor dem Feste dort einzutreffen. Aber diese Wahrscheinlichkeit ist noch kein stricter Beweis. Ich glaube, daß auch der gegeben werden kann.

Wir haben gesehen, daß der letzte Tag des Aufenthalts Pauli in Cäsarea entweder ein Sonnabend oder ein Sonntag gewesen sein müsse, und untersuchen jetzt die Frage, ob es nicht vielleicht der Sonntag gewesen sei. In diesem Falle reis'te Paulus am Montag nach Jerusalem ab.

Nun lesen wir Apstg. 24, 11. [1]), daß der gefangene Paulus in seiner Vertheidigungsrede vor Felix gegenüber dem Nasi Ananias, welcher ihm mit seinem Anhang nach Cäsarea gefolgt war, um ihn dort zu verklagen, von dem Tage, da er nach Jerusalem hinaufzog, (ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων ἐν Ἰερουσαλήμ vgl. Apstg. 21, 15.) 12 Tage zählt. Es war also jener Gerichtstag des Paulus der 13te Tag seit seiner Abreise von Cäsarea. Weil es sich um seine Abreise von Cäsarea handelte, so fügt Paulus, um die Wahrhaftigkeit seiner Aussage zu beweisen, sehr zweckmäßig hinzu, daß Felix den Tag derselben genau erfahren könne. Denn Nichts war leichter als eine solche Nachfrage, da jenes Gericht ja grade an Ort und Stelle gehalten wurde. Jene 12 Tage des Paulus lassen sich aber aus dem Texte der Apostelgeschichte einfach so nachweisen. 2 Tage für seine Reise nach Jerusalem; 3ter Tag Apstg. 21, 18 — 25. Zusammenkunft bei Jakobus; 4ter Tag (πεντηκοστή) Gefangennahme Pauli im Tempel, wohin er zu opfern gekommen war, Apstg. 21, 26 — 22, 29.; 5ter Tag Sitzung des Sanhedrin Apstg. 22, 30 — 23, 11.;

1) δυναμένου σου (es wird Felix angeredet) ἐπιγνῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσί μοι ἡμέραι δεκαδύο, ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων ἐν Ἰερουσαλήμ.

6ter Tag seine Wegführung nach Cäsarea Apstg. 23, 12—31.; 7ter Tag seine Ankunft zu Cäsarea im Prätorium des Herodes Apstg. 23, 32—35.; 12ter Tag (5 Tage darauf) Abreise des Ananias von Jerusalem Apstg. 24, 1.[1]); 13ter Tag Ankunft des Ananias in Cäsarea und Verhör des Paulus vor Felix Apstg. 24, 1—23. Diese Chronologie unsers Abschnitts, welche an den oben erörterten Stellen so deutlich vorgezeichnet ist, hat man aus dem einen Grunde verkannt, weil man die Apstg. 21, 27. erwähnten 7 Tage von einem siebentägigen (?) Nasiräat, welches Paulus nach V. 26. übernommen haben soll, glaubte verstehen zu müssen. Nun mußte man, um die 12 Tage des Paulus herauszubringen, gegen Apstg. 24, 11. vgl. 21, 15. die Ankunft des Apostels in Jerusalem oder, wie Anger, gar erst den Tag darauf zu ihrem terminus a quo machen, mußte die 7 Tage als 5 Tage deuten, die 5 Tage Apstg. 24, 1. gegen den natürlichen Zusammenhang von einem andern Termine als der Ankunft des Apostels in Cäsarea zählen und ihr Ende noch außerdem mit der Ankunft des Ananias in Cäsarea zusammenfallen lassen u. dgl. m.[2]). Sehr natürlich, denn jene 7, wenn sie mitgezählt werden, und jene 5 Tage betragen schon allein die geforderten 12 Tage. Allein das kann uns ein Wink sein, daß diese 7 Tage nach dem Sinne des Verfassers wohl schwerlich von einem siebentägigen Nasiräat des Paulus, an dessen Ende er zur Zeit seiner Gefangennahme gestanden habe, erklärt werden dürfen.

Was die Meinung von einem Nasiräat[3]) des Paulus

---

1) *Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας* „5 Tage darauf zog der Nasi Ananias herab (von Jerusalem nach Cäsarea)." Auch hier wird übersehen, daß, wenn Ananias am 5ten Tage von Jerusalem aufgebrochen ist, er nicht schon am 5ten Tage in Cäsarea gewesen ist und den Paulus verklagte.

2) Vgl. die übersichtliche Darstellung der verschiedenen Meinungen bei de Wette und Meyer zu Apstg. 24, 11.

3) Über dieses vgl. die Gesetzesstelle 4 Mos. 6, 1—21., ferner den tract. נזיר, Bähr Symbolik II. 416 ff. 430 ff. Winer unt. d. Art. Nasiräer.

veranlaßte, welches schon an sich sehr wenig für sich zu haben scheint, war, daß man mit den absolut gesetzten 7 Tagen nichts Rechtes anzufangen wußte, und da nun kurz vorher, Apstg. 21, 26., Tage der Heiligung vorkamen, so erklärte man jene 7 Tage sofort ebenfalls von Tagen der Heiligung und erhielt ein 7tägiges Nasiräat des Paulus. Ein Nasiräat von sieben Tagen? Das ist, wie bereits de Wette anmerkt, gegen alle Ordnung. Der Talmud erwähnt durchgängig [1]) als die geringste Zeit des Nasiräats 30 Tage, wiewohl Jemand auch für sein ganzes Leben Nasir sein konnte. Eine wenigstens so lange Zeit als geringstes Maaß ist gewiß auch schon in der Grundstelle des Pentateuch gemeint. Da nämlich nach 4 Mos. 6, 9. dem Nasir wegen einer bestimmten Verunreinigung eine Reinigungszeit von sieben Tagen, nach denen das unterbrochene Gelübde von vorne angefangen werden sollte, auferlegt wird, so hätte sonst jene Unterbrechung dieselbe Zeit gedauert wie der Stand selber, was doch kein passendes Verhältniß zu sein scheint. Wie lang hätte ferner das Haar, das Abzeichen des Nasir, in nur sieben Tagen werden sollen? — Noch mehr, im Texte ist nirgends angedeutet, daß Paulus das Gelübde eines Nasir auf sich genommen habe. Das ἁγνίζεσθαι Apstg. 21, 24. 26. 24, 18. ist von der Lustration zu verstehen, welche allen gottesdienstlichen Handlungen 1 Sam. 16, 5. 2 Makk. 12, 38., namentlich der Feier der Feste, 2 Mos. 19, 10. Joh. 11, 55., selbst der gewöhnlichen Mahlzeit, Marc. 7, 2—4., gesetzlich vorangehen sollte. Die unmittelbar folgenden Worte des Jakobus: καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς, ἵνα ξυρήσωνται τὴν κεφαλήν, „und bezahle [2]) für sie, damit sie

1) Vgl. namentlich tract. נזיר c. 1. §. 3.

2) Es wurde bei den Juden für ein gutes Werk gehalten, wenn Jemand für den Nasiräer die Kosten trug. Diese bestanden nicht bloß in gewissen nothwendigen Opfern und Gaben, sondern es wurde gern gesehen, wenn auch noch mehr aus eigenem Antriebe geleistet wurde, 4 Mos. 6, 21. Wenn Paulus nicht für seine Person am alttestam. Opferdienste Theil nehmen wollte, so konnte er es nicht wohl anders als in der Form von Gaben zu den Opfern Anderer.

sich das Haupt scheeren" geben aber Paulus ausdrücklich nur den Rath, daß er für Andere die Kosten des Nasiräats tragen solle. Am folgenden Tage (τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ) führt nun Paulus jenen Rath des Jakobus aus, Apstg. 21, 26. Er nimmt die vier ihm von Jakobus empfohlnen Männer, heiligt sich mit ihnen in dem angegebenen Sinne und geht mit ihnen in den Tempel, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ, ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά „anmeldend die Erfüllung d. i. das Ende der Tage der Heiligung, bis für einen jeden von ihnen das Opfer dargebracht wurde." Also schon am nächsten Tage, nachdem Jakobus jenen Rath ertheilt hatte, war das Nasiräat jener Vier zu Ende, wurde das mit dem Scheeren des lang gewordenen Haupthaars verbundene Opfer für sie dargebracht, mit welchem jenes bekanntlich beschlossen wurde. Paulus war es, der den Schluß ihres Nasiräats anmeldete, weil er es war, der die Kosten stand. Wenn nicht sein Name den Priestern bekannt geworden wäre, so wäre sein ganzes Verfahren zwecklos geblieben. Auch scheint es in der Natur der Sache zu liegen, daß die Thätigkeit dessen, der die Kosten stand, bei diesem Acte jeder Zeit ein solches Anmelden wird gewesen sein. Ohne alle Thätigkeit kann Paulus nicht gedacht werden, denn wozu wäre er sonst mit in den Tempel gegangen? Das ἕως οὗ bezieht sich augenscheinlich auf die Worte: εἰσῄει εἰς τὸ ἱερόν. Paulus ging in den Tempel, um nur so lange zu bleiben, bis für einen jeden von ihnen (den 4 Nasiräern) das Opfer dargebracht wurde. Dann wollte er sich wieder entfernen. Doch leider kam es dazu nicht. Darum heißt es V. 27. gleich weiter: „Da aber die sieben Tage im Begriff waren vollendet zu werden, so sahen ihn die aus der Provinz Asia hergekommenen Juden im Tempel, brachten das ganze Volk in Aufregung u. s. w." Im Vorhergehenden hoffe ich genügend nachgewiesen zu haben, daß die „sieben Tage" nicht von den Tagen des Nasiräats seis des Paulus oder der vier Männer, für welche er opferte, verstanden werden können. Auch wird Apstg. 24, 17. 18. ausdrücklich angemerkt, daß die Gefangennahme des Paulus und jene Opferung an demsel-

ben [1]) Tage geschehen seien, worauf freilich auch, wie wir gesehen haben, der unmittelbare Zusammenhang führt. Dieser lehrt dann ferner, daß die Vollendung der sieben Tage, welche damals im Begriff war einzutreten, vorzugsweise erklären solle, warum selbst asiatische Juden den Apostel damals im Tempel sahen. Es muß mit jenen 7 Tagen also wohl die Zeit eines Festes, hier also die Festzeit der πεντηκοστή angedeutet werden; eine Vermuthung, welche wir S. 468. schon aus Gründen des allgemeinen Zusammenhangs von vorn herein wahrscheinlich finden mußten.

Man wird dann die 7 Tage von 6 Weihetagen auf das Pfingstfest verstehen müssen, so daß der letzte und abschließende von jenen sieben die Pentekoste selber ist. Die Geschichtlichkeit solcher Vorbereitungstage auf die 3 großen Feste und den Versöhnungstag ist hinreichend verbürgt [2]). Nach tract. יומא c. 1. §. 1. gingen sie dem Versöhnungstage vorher. Nach Jos. de bell. Jud. 6, 5. 3. hatte sich das Volk am achten Xanthikos (Nisan) auf das Fest der ungesäuerten Brote versammelt. Daß diese Zeit im gewissen Sinne schon zum Fest der ungesäuerten Brote gehörte, erhellt auch daraus, daß Josephus unmittelbar darauf fortfährt: An demselben Feste (κατὰ τὴν αὐτὴν ἑορτήν) geschah das und das. Besonders wichtig ist in dieser Beziehung die Josephus Ant. 18, 4. 3. mitgetheilte Notiz, daß der Hohepriester die auf der Burg Antonia verwahrte στολή 7 Tage vor dem Fest erhalten habe,

---

1) Wie also auch die ἑπτὰ ἡμέρ. zu erklären sein mögen, unsere oben S. 469 ff. gegebene Erklärung der Apstg. 24, 11. erwähnten 12 Tage kann dadurch nicht verrückt werden.

2) Sonst könnte man eine Conjectur wagen, etwa αἱ ἑπτὰ ἑβδομάδες oder αἱ ἑβδομάδες. Ἑβδομάδες konnte leicht in ἡμέραι geändert werden, wenn man die Zeit, welche im Begriffe stand, vollendet zu werden, von dem Nasiräat der Vier oder des Paulus deutete. Denn noch im vorhergehenden Verse war ja von Tagen (ἡμέρας), nicht von Wochen des ἁγνισμός die Rede. Die Zulässigkeit einer Conjectur an dieser Stelle wird durch das Dasein von Varianten erhöht, doch glaube ich, daß schon jene ἑπτὰ ἡμέραι einen guten Sinn geben.

um sie 1 Tag nach demselben wieder zurückzugeben. Der Hohepriester empfing seinen Ornat also einen Tag vor dessen Gebrauch, um ihn einen Tag nach der Festzeit, in der er gebraucht wurde, wieder zurückzustellen. Es wird hinzugefügt: καὶ τοῦτο ἐπράσσετο τρισὶν ἑορταῖς ἑκάστου ἔτους καὶ τῇ νηστείᾳ. Unter den drei Festen ist das Pascha, Pfingstfest und Hüttenfest gemeint. Später, als der 9te Ab als ein heiliger Festtag gefeiert ward, wurde nach tract. תעניות c. 4. §. 7. auch die diesem Tage vorhergehende Zeit als heilig ausgezeichnet. Eine siebentägige Feier des Pfingstfestes, welche in dem angegebenen Sinne zu deuten ist, wird auch noch in der talmudischen Tradition anerkannt, vgl. tract. מועד קטן c. 3. §. 6., und dazu die Gemar. Hierosolymit.

Wie nun aber die schwierigen „sieben Tage" auch zu erklären sein mögen, so viel scheint festzustehen, daß unter dem Tage, an welchem sie vollendet werden sollten, das Pfingst- oder Wochenfest zu verstehen ist. Dazu paßt auch die Formel συντελεῖσθαι sehr gut, vgl. das συμπληροῦσθαι, Apstg. 2, 1. ebenfalls vom Pfingstfeste gebraucht. Dazu stimmt endlich, daß das Nasiräat jener Vier gerade an diesem Tage zu Ende ging. Denn die drei hohen Feste [1]), Pascha, Pfingsten und Lauberhütten, waren aus begreiflichen Gründen ein sehr gewöhnlicher Termin, bis zu welchem man Nasiräer zu sein gelobte.

Nachdem wir nun die Chronologie des Abschnitts Apstg. 21, 15 — 24, 23. sicher gestellt glauben, und zwar in der Weise, daß die von Paulus Apst. 24, 11. erwähnten 12 Tage von seiner Abreise von Cäsarea zu zählen seien, Paulus aber am vierten Tage darauf, am zweiten nach seiner Ankunft in Jerusalem, dem Tage des Pfingstfestes, im Tempel gefangen genommen sei, kehren wir zu der S. 469. unterbrochenen Beweisführung zurück. Hier wollen wir nämlich untersuchen, ob Paulus nicht noch einen Tag nach jenem Sabbat in Cäsarea geblieben, also erst am Montag nach Jerusalem abgereist sein könne. Nehmen wir dies an, so würde Paulus,

1) Tract. נדרים c. 8. §. 8. u. 9.

weil am 13ten Tage nach seiner Abreise, von den jüdischen Sanhedristen an einem Sabbat vor einem heidnischen Tribunal angeklagt sein, und Ananias mit seinen Begleitern die Reise nach Cäsarea an einem Freitag angetreten haben, um sie nach Anbruch des Sabbat zu vollenden. Ersteres darf bedenklich [1]) machen, letzteres ist wegen der Heiligkeit des Sabbats zumal bei einem Nasi des großen Sanhedrin, der dieselbe vor allen Dingen aufrecht erhalten sollte, geradezu unmöglich. Nehmen wir dagegen an, daß Paulus bereits am Sonntage von Cäsarea abreis'te, so trat Ananias seine Reise am Donnerstag an, und das Gericht über Paulus wurde am Freitag gehalten, was beides in der Ordnung ist. Kann Paulus daher nur an dem Sonntag, nicht früher und nicht später, nach Cäsarea abgereis't sein, so muß jener eine Tag, welcher von den 50 Tagen der πεντηκοστή noch restirt, zwischen dem Schluß des Paschafestes u. der Abreise des Paulus von Philippi eingeschaltet werden. Und hieraus folgt [2]) mit absoluter Nothwendigkeit, einerseits, daß der 4te Tag nach der Abreise des Apostels von Cäsarea, die πεντηκοστή, ein Mittwoch, und andrerseits, daß der 15te Nisan in jenem Jahre ein Dienstag gewesen ist.

Daß das Jahr der Gefangennahme des Apostels das Jahr 58 n. Ch. gewesen sei, kann ich, um nicht zu weitläufig zu werden, hier nicht noch beweisen, sondern muß mich deßhalb namentlich auf das Werk von Anger berufen. Umgekehrt muß das Zutreffen des von uns hier untersuchten astro-

---

1) Wegen religiöser Rücksichten scheute sich der Jude, am Sabbat vor einem heidnischen Tribunal gerichtet zu werden, worauf auch zur Zeit der Römerherrschaft nach Jos. Ant. 16, 6. 2. billige Rücksicht genommen wurde. Ein Anderes war es, wenn der Jude vor seinem eigenen Tribunal am Sabbat gerichtet wurde oder wenn er sich, durch die Noth getrieben, vor einem heidnischen stellte.

2) So ergiebt sich auch ein neues Merkmal der großen Vorsicht, mit welcher die Wegführung des Paulus nach Cäsarea bewerkstelligt wurde. Denn sie geschah nach Anbruch des Sabbats in der dritten Stunde nach Sonnenuntergang Apstg. 23, 23.

nomisch chronologischen Datums eine, wenn man die Richtigkeit unserer Theorie zugiebt, entscheidende Bestätigung liefern.

Nehmen wir nun an, daß das Jahr 58 n. Ch. ein gewöhnliches Jahr war, so fiel der den 1sten Nisan bestimmende astronomische Neumond auf den 13ten März 6 Uhr Morgens, der 1ste Nisan nach der Phase auf den 14ten März und der 15te Nisan auf den 28sten März, und dieser war wirklich, wie Lucas in der Apostelgeschichte will, ein Dienstag [1]).

5) und 6) Die beiden letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit, 29 n. Ch. 782 u. c. und 30 n. Ch. 783 u. c., haben alle astronomisch chronologischen Merkmale, durch welche dieselben nach der S. 446. mitgetheilten Tafel ausgezeichnet sein müssen. Im Jahre 29 n. Ch. ist der 15te Nisan wirklich auf einen Montag gefallen. Denn nur unter dieser Bedingung konnte der Tag des Purimfestes auf einen Sonnabend fallen, Joh. 5, 9. vgl. S. 219., konnte so viel Zeit (3 Wochen) zwischen Purim und dem ersten Sabbat des jüdischen Jahrs verlaufen, daß Alles, was an der entsprechenden Stelle bei den Synoptikern erzählt wird, untergebracht werden kann, vgl. S. 237. u. S. 288 ff., konnte dieser erste Sabbat selber auf den 6ten Nisan, so daß der folgende Tag (7te Nisan) wieder ein Feiertag war, vgl. S. 237 u. 238., und der 13te Nisan auf den Sonnabend fallen, welche Annahme der in Übereinstimmung mit dem johanneischen Evangelium chronologisch geordnete Text der Synoptiker nach S. 290 ff. nothwendig zu fordern scheint, konnte endlich der 18te Tischri ein Sonnabend sein, vgl. S. 329. Im Jahre 30 n. Ch. ist ferner der 15te Nisan wirklich auf einen Freitag gefallen; denn Jesus ist in diesem Jahre am 15ten Nisan, einem Freitag, gekreuzigt, vgl. S. 333 ff. Diese beiden Data sind aber, wohl zu merken, um so wichtiger, als sie zwei unmittelbar

1) Jetzt werden sich auch die übrigen Facta des untersuchten Abschnitts der Apostelgeschichte mit Leichtigkeit bestimmen lassen. Paulus z. B. wurde gefangen genommen am Tage der Pentekoste, den 17ten Mai im Jahre 58 n. Ch., einem Mittwoch.

auf einander folgende Jahre betreffen, die Richtigkeit des einen Datums also die des andern verbürgt und umgekehrt.

Dies sind die Beispiele, aus welchen sich Datum und Tag des 15ten Nisan für 6 verschiedene Jahre aus der Zeit nicht lange vor der Zerstörung des zweiten Tempels erkennen läßt. Mehrere konnte ich nicht auffinden, trotz der größten Mühe und Sorgfalt, welche ich darauf verwandt habe. Es lassen sich vielleicht auch nicht mehrere entdecken, es müßte denn sein, daß man bei den jetzt mit großem Fleiße angestellten Nachforschungen in Ägypten und Palästina neue Inschriften mit festen Bestimmungen, in denen ein jüdisches Datum mit einem fremden verglichen würde, auffände. Eine solche chronologische Bestimmung ist aber leider der Art, daß sie der Natur der Sache nach seltner wird eingetreten sein. Dennoch muß ich mich überzeugt halten, daß die durch den Astronomen Wurm von jenen Beispielen, die er entweder nicht kannte, oder deren Jahr er nicht zu finden wußte, ganz unabhängig aufgestellte, auf der aus historischen Zeugnissen bestimmten allgemeinen Natur des jüdischen Jahrs beruhende aprioriſche Theorie zur Bestimmung des 1sten Nisan im jüdischen Jahre ganz das Richtige getroffen habe. Denn alle jene Beispiele, die aus den verschiedensten Abschnitten jenes Zeitraums gesammelt sind, stimmen zu ihrer Bestätigung in merkwürdiger Weise zusammen. Sollte der erst später verfaßte Talmud gegen jene Theorie einen wirklichen oder scheinbaren Widerspruch erheben, so wäre dieser Widerspruch erst sorgfältiger zu constatiren, als dies bisher geschehen ist; und selbst bei Aufzeigung eines wirklichen Widerspruchs wäre zu fragen, mit welchem Rechte allein die durch die Tradition hindurchgegangenen Aussagen des Talmud über die frühere jüdische Jahrform aller und jeder historischen Kritik enthoben sein sollten, während man sich doch bei ihren Aussagen über andere Dinge in der Zeit Jesu und frühern Zeiten zu einer solchen nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet fühlt. Daß das spätere jüdische Jahr, welches während der Zeit der Abfassung des Talmud fixirt wurde, von wesentlich modificirten Principien ausging, scheint überdies festzustehen, und

glauben wir dies selbst mit Hülfe der eigenen Aussagen des Talmud bewiesen zu haben.

Daß die Juden im Zeitalter Jesu schon eine Periode von Jahren gehabt haben müssen, in welcher sie ihr Mondjahr mit dem Sonnenjahr vollkommner auszugleichen suchten, dürfte keinem Zweifel unterworfen sein. Indeß habe ich, wie bereits bemerkt, zur Feststellung und nähern Bestimmung dieser Periode nur die nothwendigen Materialien liefern wollen. Deßhalb nur diese Andeutung. Dem Geiste des jüdischen Volkes scheint es angemessen, daß sie wenigstens bis zur Zerstörung des Tempels, in einer Zeit, in welcher das Sabbatjahr und der Sabbatjahrcyclus noch im praktischen Gebrauch war, einer solchen Periode diesen Sabbatjahrcyclus werden zum Grunde gelegt haben. Dieser Vermuthung gemäß findet sich wirklich seit den Zeiten der Makkabäer der Gebrauch einer 84jährigen Periode (zusammengesetzt aus den Zahlen 7 und 12, der Zahl der jüdischen Stämme) bei den Juden urkundlich [1]) bestätigt.

---

Mag nun die Wurmsche Theorie in ihrer scharfen Fassung eine allgemeine Gültigkeit in Anspruch nehmen oder nicht, das, meine ich, läßt sich mit Hülfe der Evangelien dennoch darthun, daß sie wenigstens für die Jahre 29 und 30 n. Ch. bestätigt wird und daß ihr zufolge die genannten beiden Jahre die beiden letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen sein müssen.

Schlagen wir die S. 446. abgedruckte Tafel für die Neumonde des Nisan auf, so würden, wenn wir von dem Jahre 34 n. Chr. als entschieden zu spät ganz absehen, außer dem von uns angenommenen Jahre 30 n. Ch. höchstens noch die Jahre 31 und 33 als diejenigen Jahre in Betracht kommen, in welchen nach ihren astronomisch kalendarischen Merkmalen möglicher Weise das Pascha des Todes Christi hätte gefeiert werden können, das Jahr 31, wenn es ein Schaltjahr, das

1) Vgl. Bendavid a. a. O. S. 34 ff.

Jahr 33, wenn es ein gewöhnliches Jahr war. Ersteres Jahr ist von mehrern, neuern Forschern z. B. Anger und Paulus angenommen worden; letzteres setzte z. B. Eusebius [1]) als Todesjahr Jesu an.

Untersuchen wir zuerst die Möglichkeit, ob Jesus im Jahre 31 n. Ch. gekreuzigt sein könne. Sie setzt voraus, daß dieses ein Schaltjahr war. Dann fiel der den ersten Nisan bestimmende astronomische Neumond auf den 10ten April 2 Uhr Nachmittags, der 1ste Nisan nach der Phase auf den 12ten April, also der 15te Nisan auf den 26sten April. Dieser, der funfzehnte Nisan, war aber ein Donnerstag, kein Freitag. Wenigstens war er ein Donnerstag nach der durch alle Beispiele, welche uns über die Gestaltung des jüdischen Kalenders aus dem Zeitalter Jesu noch übrig sind, bewährten Wurmschen Methode. Nehmen wir aber selbst zu Gunsten des in Frage stehenden Jahres an, daß der erste Nisan in demselben Jahre erst auf den dritten Tag nach dem astronomischen Neumonde gesetzt wäre, so würde der 15te Nisan desselben auf einen Freitag und keineswegs auf den Sonnabend gefallen sein.

Daß in jener Zeit der 1ste Nisan auch auf den vierten Tag nach dem astronomischen Neumonde hätte fallen können, ist, abgesehen von jeder Theorie, jedenfalls zurückzuweisen: denn dann hätten zu Zeiten Monate von 31 bis 32 und dem entsprechend wieder Monate von 27 bis 28 Tagen herauskommen müssen, während, zumal für das Zeitalter Christi,

---

1) Augenscheinlich im Interesse der occidentalischen Paschafestsitte, deren spätere Vertheidiger, vgl. S. 370 ff., von der Voraussetzung ausgingen, daß Jesus am vierzehnten Nisan, einem Freitag, gekreuzigt sei. Eusebius ist auch sonst als Vertreter dieser Sitte bekannt. Im Jahre 34 n. Ch. fiel nämlich, wenn es ein gewöhnliches Jahr war, der vierzehnte Nisan wirklich auf einen Freitag, und im Zusammenhange hiermit bietet die wahrscheinlich von Eusebius, vgl. Ideler II. S. 232 ff., herrührende, bei Ideler a. a. O. S. 199. mitgetheilte alexandrinische Ostertafel, bis auf das Jahr 34 n. Ch. zurückgeführt, als Datum für das Fest der Auferstehung Christi den fünften April, einen Sonntag.

Nichts sicherer ist, als daß die jüdischen Monate nie mehr als 30 und nie weniger als 29 Tage umfaßten. Es läßt sich daher nicht rechtfertigen, wenn Anger p. 30., trotz dem, daß er das Jahr 31 zum Todesjahre macht, dennoch die Meinung ausspricht, daß derselbe am vierzehnten Nisan gekreuzigt sei und daß es für die astronomisch-kalendarische Bestimmung des Jahrs 31 Nichts ausmache, ob derselbe am 14ten oder 15ten Nisan gekreuzigt sei. Vielmehr folgt aus kalendarischen Rücksichten, wie schon Eusebius einsah, mit Nothwendigkeit, daß Jesus, wenn er am vierzehnten Nisan und zwar einem Freitag gekreuzigt ist, dann im Jahre 33 n. Ch. gestorben sein muß. Abgesehen von dem Wochentage des 15ten Nisan, spricht gegen die Annahme des Jahrs 31 Alles das, was wir über die Zeit der Gefangennahme des Täufers und der darauf beginnenden längern Thätigkeit Jesu in Galiläa, über den bei unserer Synopse überall sich offenbarenden stricten Synchronismus der vier Evangelien, über den σάββ. δευτερόπρωτον, der einerseits in das dem Tode Jesu vorausgehende Jahr und andrerseits nach S. 235 u. 236. in das zweite Jahr eines Sabbatjahrcyclus fiel, glauben ermittelt zu haben. Endlich spricht dagegen, daß der 15te Nisan des vorletzten Jahrs der öffentlichen Wirksamkeit Jesu oder das Jahr 30 n. Ch. nicht, wie es die Evangelien zu erfordern scheinen, auf einen Montag gefallen ist.

Was zweitens das Jahr 33 n. Ch. als Todesjahr Jesu betrifft, so fiel freilich der 15te Nisan des vorhergehenden Jahres 32 n. Ch. wirklich auf einen Montag. Diejenige Meinung aber, welche die Entscheidung für dieses Jahr zunächst veranlassen könnte und veranlaßt hat, daß Jesus nämlich in einem Jahre starb, in welchem der vierzehnte Nisan auf einen Freitag gefallen sei, hat zu ihrer Basis die Voraussetzung eines Zwiespalts der 4 Evangelien über den Todestag Jesu, den wir nicht anerkennen konnten. Unter der Voraussetzung aber, daß Jesus am funfzehnten Nisan, und zwar einem Freitage, gekreuzigt wurde, würde gerade das Jahr 33 n. Ch. als Todesjahr Jesu nicht passen. Was aber die übrigen chronologischen Data der Evangelien anlangt, so dürften

dieselben zum Jahre 33 n. Ch. selbst noch weniger als zum Jahre 31 stimmen. Es würde z. B. aus dem johanneischen Evangelium folgen, daß Jesus dann während seiner öffentlichen Wirksamkeit wenigstens sechs Pascha verlebt hat. Denn das erste Pascha, welches von Johannes 2, 13. erwähnt wird, fiel wegen V. 26. (vgl. S. 166.) ins Jahr 781 u. c., 28 n. Ch.

Es scheint daher nur über zu bleiben, daß Jesus im Jahre 30 n. Ch., 783 u. c., 4743 Per. Jul., am 15ten Nisan, einem Freitage, gekreuzigt wurde.

---

Ein Bild von der jüdischen Jahrform im Zeitalter Jesu, wie sie der vorstehenden Erörterung zum Grunde liegt, wird in der nachfolgenden Tafel gegeben. Ich habe dazu die beiden letzten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, und zwar vom 1sten Nisan 28 bis zum 21sten Nisan 30 n. Ch. ausgewählt, theils weil ich voraussetzte, daß die genauere Bestimmung dieses wichtigsten Zeitraumes für manchen Leser der evangelischen Geschichte eine nicht unerfreuliche Zugabe sein werde, theils weil ich hier in Folge der Controle der Evangelien glaubte sicher sein zu dürfen, daß ich nicht irre gehe. Das jüdische Datum ist mit dem entsprechenden des altjulianischen Kalenders stets verglichen und zugleich seine Feria oder der Wochentag, auf den dasselbe fiel, hinzugefügt. Außerdem sind die bedeutendsten Feiertage mit ihrem Datum angegeben, und nur einzelne minder bedeutsame, um Raum zu ersparen, übergangen, z. B. mehrere Fasttage, wie aus Zachar. 8, 19. und S. 52 dieser Schrift erhellt, und das Xylophorienfest, welches nach Josephus de bell. Jud. 2, 17. 6. am 14ten Ab gefeiert wurde.

## Jüdiſcher Feſtkalender

vom 1 Niſan des Jahrs 28 n. Ch. 781 u. c. bis zum 21 Niſan 30 n. Ch. 783. u. c.

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum des jüdiſchen Kalenders. | Monat und Datum d. julianiſchen Kalenders. | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| 28 | Niſan. | | | Neujahrstag. |
| | 1 | 16 März | 3 | (Anfang d. jüd. Jahrs.) |
| | 5 | 20 | 7 | σάββατον πρῶτον. |
| | 7 | 22 | 2 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | 14 | 29 | 2 | ἡμέραι [1]) τ. ἀζύμων. |
| | 21 | 5 Apr. | 2 | |
| | 30 | 14 | 4 | |
| | Jjar. | | | |
| | 1 | 15 | 5 | Numenie. |
| | 14 | 28 | 4 | 2tes Paſcha. |
| | 29 | 13 Mai | 5 | |
| | Sivan. | | | |
| | 1 | 14 | 6 | Numenie. |
| | 6 | 19 | 4 | Pentekoſte. |
| | 30 | 12 Juni | 7 | |
| | Tammus. | | | |
| | 1 | 13 | 1 | Numenie. |
| | 29 | 11 Juli | 1 | |
| | Ab. | | | |
| | 1 | 12 | 2 | Numenie. |
| | 30 | 10 Auguſt | 3 | |
| | Elul. | | | |
| | 1 | 11 | 4 | Numenie. |
| | 29 | 8 Septbr. | 4 | |
| | Tiſchri. | | | |
| | 1 | 9 | 5 | Numenie. |
| | 10 | 18 | 7 | Verſöhnungstag. |
| | 15 | 23 | 5 | Hüttenfeſt. |
| | 21 | 29 | 4 | |
| | 22 | 30 | 5 | Schlußtag d. Hüttenf. |
| | 30 | 8 Octbr. | 6 | |
| | Marcheſchvan | | | |
| | 1 | 9 | 7 | Numenie. |
| | 29 | 6 Novbr. | 7 | |

1) Paſcha am Abend des 14ten auf den 15ten, erſter Feſttag am 15ten, Garbenfeſt am 16ten Niſan.

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum des jüdischen Kalenders. | Monat und Datum d. julianischen Kalenders. | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| 28 | Kislev. | | | |
| | 1 | 7 Novbr. | 1 | Numenie. |
| | 25 | 1 Decbr. | 4 | Enkänienfest. |
| | 30 | 6 | 2 | |
| | Thebet. | | | |
| | 1 | 7 | 3 | Numenie. |
| | 2 | 8 | 4 | Schluß d. Enkänienf. |
| 29 | 29 | 4 Januar | 3 | |
| | Schebet. | | | |
| | 1 | 5 | 4 | Numenie. |
| | 30 | 3 Febr. | 5 | |
| | Adar I. | | | |
| | 1 | 4 | 6 | Numenie. |
| | 30 | 5 März | 7 | |
| | Adar II. | | | |
| | 1 | 6 | 1 | Numenie. |
| | 13 | 18 | 6 | Tag Nikanors. |
| | 14 | 19 | 7 | Purim. |
| | 29 | 3 Apr. | 1 | (Ende des jüd. Jahrs.) |
| | | Ein Schaltjahr mit 384 Tagen. | | |
| | Nisan. | | | |
| 29 | 1 | 4 Apr. | 2 | Neujahrstag. |
| | 6 | 9 | 7 | σάββ. δευτερόπρωτον |
| | 7 | 10 | 1 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | 14 | 17 | 1 | ἡμέραι τ. ἀζύμων. |
| | 21 | 24 | 1 | |
| | 30 | 3 Mai | 3 | |
| | Jjar. | | | |
| | 1 | 4 | 4 | Numenie. |
| | 14 | 17 | 3 | 2tes Pascha. |
| | 29 | 1 Juni | 4 | |
| | Sivan. | | | |
| | 1 | 2 | 5 | Numenie. |
| | 6 | 7 | 3 | Pentekoste. |
| | 30 | 1 Juli | 6 | |
| | Tammus. | | | |
| | 1 | 2 | 7 | Numenie. |
| | 29 | 30 | 7 | |
| | Ab. | | | |
| | 1 | 31 | 1 | Numenie. |
| | 30 | 29 August | 2 | |

| Jahre n. Ch. | Monat und Datum: des jüdischen Kalenders. | Monat und Datum: d. julianischen Kalenders. | Feria. | Name des Tags. |
|---|---|---|---|---|
| | Elul. | | | |
| 29 | 1 | 30 August | 3 | Numenie. |
| | 29 | 27 Septbr. | 3 | |
| | Tischri. | | | |
| | 1 | 28 | 4 | Numenie. |
| | 10 | 7 Octbr. | 6 | Versöhnungstag. |
| | 15 | 12 | 4 | Hüttenfest. |
| | 21 | 18 | 3 | Hüttenfest. |
| | 22 | 19 | 4 | Schlußtag d. Hüttenf. |
| | 30 | 27 | 5 | |
| | Marcheschvan | | | |
| | 1 | 28 | 6 | Numenie. |
| | 29 | 25 Novbr. | 6 | |
| | Kislev. | | | |
| | 1 | 26 | 7 | Numenie. |
| | 25 | 20 Decbr. | 3 | Enkänienfest. |
| | 30 | 25 | 1 | |
| | Thebet. | | | |
| | 1 | 26 | 2 | Numenie. |
| | 2 | 27 | 3 | Schlußtag d. Enkänienf. |
| 30 | 29 | 23 Januar | 2 | |
| | Schebet. | | | |
| | 1 | 24 | 3 | Numenie. |
| | 30 | 22 Febr. | 4 | |
| | Adar. | | | |
| | 1 | 23 | 5 | Numenie. |
| | 13 | 7 März | 3 | Tag Nikanors. |
| | 14 | 8 | 4 | Purim. |
| | 29 | 23 | 5 | (Ende des jüd. Jahrs.) |
| | | | | Ein gemeines Jahr mit 354 Tagen. |
| | Nisan. | | | |
| 30 | 1 | 24 März | 6 | Neujahrstag. |
| | 2 | 25 | 7 | σάββ. τριτόπρωτον. |
| | 7 | 30 | 5 | Schlußtag d. Neujahrf. |
| | 14 | 6 April. | 5 | ἡμέραι τ. ἀζύμων. |
| | 21 | 13 | 5 | ἡμέραι τ. ἀζύμων. |
| | | | | Summe der Tage 21. |

# Vergleichende Darstellung [1])

der Ansicht älterer und neuerer Chronologen über folgende drei Epochenpuncte im Leben Jesu, der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu.

| Name des Chronologen. | Geburt Jesu. | Taufe Jesu. | Tod Jesu. |
|---|---|---|---|
| Eusebius. | 2 v. Ch. 6 Jan. | 29 n. Ch. | 33 n. Ch. |
| Hieronymus. | 3 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. | 32 n. Ch. |
| Baronius. | 3 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. 6 Jan. | 32 n. Ch. im März. |
| Scaliger. | 2 v. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 29 n. Ch. 6 Jan. | 33 n. Ch. 3 Apr. |
| Lamy. | 4 v. Ch. 25 Dcbr. | 30 n. Ch. 8 Nvbr. | 33 n. Ch. 3. Apr. |
| Usher. | 5 v. Ch. 25 Dcbr. | 30 n. Ch. | 33 n. Ch. 3. Apr. |
| Petavius. | 5 v. Ch. 25 Dcbr. | 29 n. Ch. | 31 n. Ch. 23 März. |
| Calvisius. | 3 v. Ch. Anfang October. | 29 n. Ch. | 33 n. Ch. 3 Apr. |

1) Vgl. die bis auf einige, wenige Puncte sehr sorgfältig gearbeitete Tabelle von Göschen, welche zugleich die Lebensgeschichte des Apostels Paulus umfaßt, Stud. u. Kritik. 1831. IV. 706. Eine ausführlichere Tabelle über die Feststellung des Geburtsjahrs Jesu von Seiten der älteren Chronologen findet sich in der praefat. zur *Herrag* dissertt. biblico-chronologic. authore Jo. Jac. Hottingero 1723. Sie ist, wie die praefat. überhaupt, von dem Herausgeber jener Dissertationen Lampe aufgestellt. Zufolge derselben ist das Geburtsjahr Jesu (man höre!) frühestens ins Jahr 34 v. Ch. und spätestens ins Jahr 8 n. Ch. gesetzt. Man sieht, wie sehr man bei Beantwortung der schwierigen Frage von der Wahrheit abgewichen ist. Gegenwärtig zeigt sich eine bei weitem größere Übereinstimmung, welche als ein gutes Zeichen für die endliche, völlige Einstimmigkeit anzusehen sein wird. Von den Chronologen der von uns oben mitgetheilten Tabelle wird das Geburtsjahr Jesu frühestens 7 Jahre vor und das Todesjahr spätestens 35 nach der Epoche der Dionys. Äre gesetzt, welche Jahre auch der Natur der Sache nach die alleräußersten Gränzen des Lebens Jesu zu sein scheinen. Übrigens wird der Sachverständige leicht wahrnehmen, wie häufig auch die tüchtigern Forscher von den Fesseln einer mehr oder weniger beglaubigten Tradition in ihrer Untersuchung sich nicht loszumachen wußten.

| Name des Chronologen. | Geburt Jesu. | Taufe Jesu. | Tod Jesu. |
|---|---|---|---|
| Pearson. | 1 v. Ch. | | 33 n. Ch. |
| Bengel. | 4 v. Ch. 25 Dcbr. | 27 n. Ch. 8 Nvbr. | 30 n. Ch. 7 Apr. |
| Vogel. | 3 v. Ch. | 28 n. Ch. | 31 n. Ch. |
| Süskind. | 3 v. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 29 n. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 32 n. Ch. |
| Hug. | 1 v. Ch. Febr. | 29 n. Ch. Febr. | |
| Sanclemente. | 7 v. Ch. 25 Dcbr. | 25 n. Ch. am Ende. | 29 n. Ch. 25 März. |
| Ideler. | 7 v. Ch. u. zwar vor dem Schluß des Jahrs. | 25 n. Ch. am Ende od. 26 im Anfang. | 29 n. Ch. 15 Apr. |
| Paulus. | 3 v. Ch. im Febr. | 29 n. Ch. Ende Fbr. od. Anfang März. | 31 n. Ch. 26 Apr. |
| Schrader. | | | 35 n. Ch. |
| Anger. | vor dem Apr. des Jahrs 4 v. Ch. | 29 n. Ch. im Anfang. | 31 n. Ch. 27 Apr. |
| Eigne Ansicht. | 4 v. Ch. Febr. | 27 n. Ch. Frühling oder Sommer. | 30 n. Ch. 7 Apr. |

# Verzeichniß [1])

## der erklärten Schriftstellen.

### 1. Aus dem Alten Testamente.


2 Mos. 12, 1—8. 13, 1—10. S. 340 ff.
12, 22. S. 365.
12, 16. S. 366.
3 Mos. 23, 5—14. S. 340 ff. S. 348 ff.
23, 14. S. 266.
4 Mos. 9, 10 ff. S. 341.
24, 17. S. 65—66.
5 Mos. 16, 1—8. S. 340 ff.
16, 7. S. 363.
Jos. 5, 11. S. 341. 353.
15, 32. S. 247.
15, 61. 19, 7. S. 248.
Richt. 7, 24. S. 258.
Jes. 10, 30. S. 259.
Ezech. 45, 20. S. 237.
Zach. 14, 10. S. 319.
Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. S. 259.
2 Chron. 13, 19. S. 319.
35, 1—17. S. 341.
Judith 8, 6. S. 336.


### 2. Aus dem Neuen Testamente.


Matthäus.

4, 12. S. 161—62. 224.
4, 13. S. 285.
5, 5. S. 269.
8, 28. S. 307.
12, 9. S. 237.
13, 54—58. S. 284.
14, 3 ff. S. 238 ff.
14, 6. S. 292 ff.
14, 13—21. S. 273.
14, 22—36. S. 274 ff.


---

1) In diesem Verzeichniß und dem folgenden Sachregister sind in der Regel diejenigen Schriftstellen oder Erläuterungen über sachliche Gegenstände nicht mit aufgeführt, deren Ort sich aus der dieser Schrift voranstehenden allgemeinen Inhaltsangabe von selbst zu ergeben scheint. Indeß ist, um einen bequemeren Gebrauch der Schrift herbeizuführen, von jener Regel hie und da eine Ausnahme gemacht worden.

Matthäus.

16, 16. S. 277.
18, 1. S. 313.
19, 28. S. 269.
22, 17. 19. S. 96.
22, 19. S. 265.
23, 37—39. S. 321—22.
26, 5. S. 367.
26, 17. S. 346. 357.
27, 56. S. 427 ff.
27, 61. S. 427 ff.
27, 62. S. 417.
28, 1. S. 425 ff.

Marcus.

1, 16—20. S. 285.
1, 16—2, 28. S. 289 ff.
3, 1—6, 44. S. 290 ff.
3, 1. S. 237.
3, 31—35. S. 286.
5, 1. S. 292. 307.
6, 1—6. S. 284—85.
6, 17 ff. S. 238 ff.
6, 21. S. 292 ff.
6, 30—44. S. 273.
6, 45—53. S. 274.
8, 22. S. 274.
8, 29. S. 277.
13, 35. S. 406.
14, 1. S. 367.
14, 12. S. 346. 357. 359.
14, 53. S. 405.
15, 25. S. 408—14.
15, 40. 47. S. 427 ff.
16, 1. S. 427.
16, 9—20. S. 418. 432.

Lucas. (Evang.)

1, 2. S. 198.
1, 5. S. 140 ff.
1, 39. S. 152.
1, 56. S. 151.
2, 2. S. 111 ff.
2, 4. S. 105.
2, 8. S. 146 ff.
2, 41. S. 364.
3, 1. 2. S. 171 ff. 224. 247 ff.
3, 19. 20. S. 238 ff.
3, 20. S. 196.
3, 23. S. 122 ff. 171. 201.
4, 13. S. 201.
4, 16—6, 5. S. 289 ff.
4, 16—30. S. 271 ff. 285.
4, 16. S. 237.
5, 1—11. S. 285.
6, 1. S. 225 ff.
6, 4. S. 227.
6, 6. S. 237.
6, 6—9, 17. S. 290 ff. S. 276—77.
8, 19—21. S. 286.
8, 26. S. 307. 292.
9, 10—17. S. 273.
9, 20. S. 277.
9, 51—13, 21. S. 320 ff. 328 ff.
9, 51. S. 324—25.
10, 1—17. S. 326—28.
13, 7. S. 202. 262.
13, 22—17, 10. S. 321 ff. 330.
13, 34. 35. S. 262.
22, 1. S. 397.
22, 7. S. 346. 357. 358—59.

Lucas.

22, 54. S. 405.
23, 44. S. 387.
23, 54. S. 425.
24, 18. S. 431.
24, 49. S. 422 ff.
24, 50—53. S. 423.

Johannes.

1, 19. S. 170. 253. 258.
1, 28. S. 258.
1, 29—34. S. 167—69.
1, 40. S. 412. 414.
1, 43. S. 277.
2, 4. S. 272.
2, 13. S. 165. 254.
2, 20. S. 165—66.
2, 23. S. 255.
3, 23. S. 247 ff.
3, 25. S. 249.
4, 6. S. 412.
4, 35. S. 214 ff. 252.
4, 40. S. 256.
4, 44. S. 43 ff. 259.
4, 54. S. 272.
5, 1. S. 205 ff.
5, 2. S. 259.
5, 9. S. 218.
6, 1. S. 161. 217.
6, 1—15. S. 273.
6, 16—21. S. 273. ff.
6, 22—59. S. 291.
6, 66. S. 277.
6, 67. S. 278.
6, 68. 69. S. 277.
7, 2. S. 309. 314.

Johannes.

7, 10. S. 320.
7, 10—10, 42. S. 320 ff. 328 ff.
7, 14. S. 309. 329.
8, 3—11. S. 329.
10, 22. S. 318.
11, 1—54. S. 321. 330.
11, 9. S. 413.
11, 18. S. 435.
11, 49. 51. S. 190.
11, 54. S. 318.
12, 1. S. 316. 377—78.
12, 20—43. S. 396.
13, 1. 2. S. 378—80.
13, 29. S. 366. 381.
18, 13. S. 190. 401.
18, 25—27. S. 401 ff.
18, 28. S. 365. 381—85.
19, 13. S. 407—8.
19, 14. S. 335. 385. 408—14.
19, 25. S. 426.
19, 31. S. 385—86.
19, 36. S. 373—75.
Cap. 21. S. 418.

Apostelgeschichte.

1, 1. S. 125.
1, 5. S. 424.
1, 22. S. 197.
4, 5. 6. S. 190.
5, 21. 24. S. 187.
5, 36. S. 103.
5, 37. S. 110.
7, 16. S. 258.
7, 22. S. 129.

Apostelgeschichte.
10, 37. S. 198.
12, 3. S. 363.
12, 4. S. 406.
12, 12. S. 429.
13, 24. S. 198.
13, 25. S. 199.
20, 6. S. 465 ff.
21, 26. S. 471.
21, 27. S. 472 ff.
21, 37. S. 407.
21, 38. S. 188.
23, 1. S. 187 ff.
23, 5. S. 189.
24, 11. S. 469 ff.
27, 9. S. 242.
Röm. 1, 10. S. 327.
1 Kor. 5, 7. S. 373—75.
10, 16. S. 375.
11, 23. S. 400.
11, 25. S. 399.
15, 4—8. S. 419 ff.
431. 432. 434. 436.
2 Kor. 11, 24. S. 345.
Gal. 4, 10. S. 232.
Kol. 2, 16. S. 232.
1 Joh. 5, 6. S. 400.

# Sachregiſter.

## A.


Abendmahl des Herrn. . . . . S. 397 — 400.
Änon. . . . . — 248 ff.
Äre — dionyſiſche. . . . . — 49.
— — ägyptiſche des Auguſtus. . . . . — 462 ff.
— — der Seleuciden im erſten und zweiten Makkabäerbuch. . . . . — 451 ff.
Ampygdalon, Teich in Jeruſalem. . . . . — 278.
Ananias, Hoherprieſter. . . . . — 187.
Annas, Hoherprieſter. . . . . — 183.
— Naſi zu Jeſu Zeit. . . . . — 185 ff. 402 ff.
Antonia Burg in Jeruſalem. . . . . — 407.
Apoſtel, zwölf — Zeit ihrer Berufung. . . . — 278. 292.
Archelaus, Ethnarch von Judäa. . . . . — 55.
Aretas, Schwiegervater von Herodes Antipas. . . — 238.
ἀρχιερεύς — verſchiedene Bedeutungen im N. T. . — 176 ff. 405.


## B.


בין הערבים . . . . . — 343 ff.
Berge, berühmt in der evangeliſchen Geſchichte. . S. 301-2. 311. 434.
Bergpredigt, wann? . . . . . — 292. 301.
Bethabara. . . . . — 258.
Bethanien, in Peräa und bei Jeruſalem. . . . — 258. 435.
Bethesda, Teich in Jeruſalem. . . . . — 259.
Bethlehem. . . . . — 105.
Bethphage. . . . . — 393. 435.
Bethſaida in Galiläa. . . . . — 273.
—. in Peräa. . . . . — 273 ff. 312.

## C.

Cenſus von Paläſtina zur Zeit der Geburt Jeſu. S. — 73 ff. 107. 268.
— — — — — des Quirinus. — 75. 106.
— des römiſchen Reichs. . . . — 77. 79. 80.
Chagiga. . . . . — 341. 365. 382
Chriſtus ſ. Jeſus.
Conſuln, ihr Antritt im Zeitalter Jeſu. . . — 246.

## D.

Dalmanutha. . . . . — 312.
δίδραχμον. . . . . — 265.
Dioſkoros, welcher Monat bei den Syrern. — 455.
Drachme, Werth. . . . . — 265.

## E.

Emmaus. . . . . — 431.
Enkänienfeſt. . . . . — 330.
Ephraim, Stadt in Judäa. . . . — 318. 323 ff.
Epiphanes, Tod deſſelben. . . . — 454 — 55.
Epiphaniasfeſt. . . . . — 133 ff.
Ernte in Paläſtina. . . . . — 146 ff. 215.
Evangelien, allgemeine Charakteriſtik. . . — 261. 289. 313-15. 421 ff.
— Matthäi, Charakteriſtik. . . — 304 ff. 313 ff. 317. 331.

## F.

Feigenbaum. . . . . — 253.
— Jeſu Verwünſchung deſſelben. — 203.
Feſte, jüdiſche nach der Mondphaſe. . . — 232. 439.
— ihr Rang im Verhältniß zum Sabbat ſ. Sabbat.
— allein gebunden an einen feſten Monatstag. — 437 — 38.
Feſttafel . . . . . — 482 ff.
Flaccus, Statthalter von Syrien. . . — 242.
Freitag, Faſttag der Chriſten. . . . — 339.

## G.

γαββαθᾶ. . . . . — 403.
Gadarener. . . . . — 307.
γαζοφυλάκιον. . . . . — 395.
Geburtsfeſt Jeſu. . . . . — 133.
Geburtsjahr Jeſu. . . . . — 132.
Geburtsmonat Jeſu. . . . . — 150.
γενέσια des Antipas. . . . . — 292 ff.

Gethſemane. . . . . S. 401.
Golgatha. . . . . — 415.

## H.

Haphtaren. . . . . — 231.
Hebron. . . . . — 257.
Heerden, wann in Paläſtina ausgetrieben. — 146 ff.
Herodes Antipas, Regierungszeit . . . — 55. 174.
— — wann heirathet er die Herodias. — 238 ff.
Herodes der Große, Regierungszeit. . . — 50 ff. 57.
Hoherprieſter, nicht immer Präſident des Sanhedrin. . . . . — 187 ff.
— empfing den Feſtornat 7 Tage vor dem Feſte. . . . . — 254. 473.
— die 28 von der Zeit Herodes des Gr. an bei Joſephus. . . — 188.
Hüttenfeſt. . . . . — 309. 329.

## J.

Jahr, jüdiſches — ſ. Excurs. . . . . — 437 ff.
— der Regierung der jüdiſchen Fürſten, wie gezählt. . . . . — 53.
doppelter Jahresanfang. . . . — 231. 441.
Jakobus Alphäi. . . . . — 420. 431.
Jeſus, Aufenthalt in Ägypten. . . . . — 153. 158.
— Dauer ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit. — 203. 261.
— — verſchiedene Berechnung deſſelben nach dem Standpunct der einzelnen Evangelien. . . . — 198. 203. 261. 272.
Johannes der Täufer, Auftritt. . . . — 204-5. 258.
— — — Zeit der Gefangennahme. — 223 ff.
— — — Ort derſelben. . . — 250.
Jubeljahr. . . . . — 352.
Jünger, ſiebenzig, Ausſonderung u. Ausſendung. — 326 ff.

## K.

Kaiphas, Hoherprieſter. . . . . — 184.
Kapernaum. . . . . — 169. 262.
Kleopas. . . . . — 431.

## L.

λιθόστρωτον. . . . . — 408.
Lyſanias, Tetrarch von Abilene. . . . — 174 ff.

## M.

Machärus. . . . . S. 244. 250.
Magdala. . . . . — 312.
Magier, Ankunft in Jeruſalem. . . — 71.
Maria, Mutter Jeſu, keine Erbtochter. . — 108.
Marien, ſämmtliche des N. T. . . — 429.
Matthäus mit Beinamen Levi. . . — 290.
Matthäus ſchrieb aramäiſche λόγια. . . — 300 ff.
— — Anordnung derſelben. . — 305 ff.
Morgenopfer. . . . . — 365.

## N.

Nachtwachen, Eintheilung derſelben zur Zeit Jeſu. — 406.
Nazareth, urſprünglicher Wohnort der Eltern Jeſu. — 35 ff.

## O.

Omer. . . . . — 229.
Opfer, tägliches. . . . . — 346. 365. 406.

## P.

παρασκευή, Begriff und Sprachgebrauch. . — 335-6. 417.
Paſcha, zur Zeit Jeſu an keinen beſtimmten Wochentag geknüpft. . — 219. 237. 355 ff.
— aegyptiacum et sequentium aetatum. — 340. 365.
— zweites. . . . . — 341.
πάσχα, Sprachgebrauch. . . . . — 255.336.363-4.382.
Paſchafreitigkeiten der chriſtlichen Kirche . — 368 ff.
Paulus, Apoſtel, ſeine Gefangennahme in Cäſarea. — 476.
— — ob Naſiräer? . . . — 471 ff.
περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου. . . . . — 250.
Petrus ſ. Simon. . . . . — 344. 346. 351.
Pfingſtfeſt. . . . . — 173. 239.
Philippus, Tetrarch. . . . . — 173. 239.
Pilatus, Landpfleger von Judäa. . . — 173. 183.
Prätorium in Jeruſalem. . . . . — 407.
Prieſterclaſſen, 24. . . . . — 140 ff.
Purim. . . . . — 206 ff.
— doppeltes, großes und kleines. . . — 207.
— fiel auf einen Sonnabend. . . — 219.

## Q.

Quirinus, Statthalter in Syrien. . . . — 109 ff.

## R.

Regen, Früh- und Spätregen. . . . . S. 148 ff.
Reichscensus, s. Census.
Reichsvermessung. . . . . — 81.

## S.

Sabbat, Bedeutung und Sprachgebrauch. . . — 348 ff. 351.
— Heiligkeit desselben, größer als d. des Festtages. — 344. 349. 361. 366.
— Einrichtung an demselben. . . . — 411.
Sabbat, der dreißigste bei Hor. Sat. 1, 9. . . — 234.
Sabbaterweg. . . . . — 435.
Sabbatjahr. . . . . — 95.
— wann gefeiert? . . . . — 204—5.
— Rechnung nach demselben. . . . — 235.
σάββατον δευτερόπρωτον. . . . . — 225 ff. 353 ff.
Salim, Ort in Judäa. . . . . — 249 ff.
Sanhedrin, Zusammensetzung. . . . . — 186.
— Sessionszimmer. . . . . — 402.
— sein Präsident oder Nasi. . . . — 187.
Schaltjahr bei den Juden, wann? . . . — 206.
Schaltmonat im jüdischen Jahr — Name und Sitz desselben. . . . . — 207.
Simon erhält den Beinamen Petrus. . . — 277.
Sonnenfinsterniß, ob bei der Kreuzigung Jesu? — 388.
— des Phlegon. . . . — 387—8.
Speisung der Fünftausend. . . . . — 275.
Stern der Weisen. . . . . — 57 ff.
Steuern der Juden. . . . . — 94—5.
— Kopfsteuern derselben. . . . . — 95. 96. 268.
— Tempelsteuer. . . . . — 264.
— — wann zu entrichten? . . — 269.
Stunden bei den Alten, veränderliche und gleichmäßige. . . . . — 413—14.
— — — — von welcher Tageszeit ab gerechnet. . . . — 410—14.
Sychar. . . . . — 256—58.

## T.

Tag, natürlicher und bürgerlicher. . . . — 411.
— Anfang desselben bei den verschiedenen Völkern des Alterthums. . . . . — 411—14. 449.
Taufe Jesu durch Johannes. . . . . — 203.

Tempel, zweiter zu Jerusalem, wann von Herodes restaurirt? . . . . S. 165 ff.
— wann zerstört von Titus? . . . — 142 ff.
Theudas. . . . . — 103.
Thor, Schaaf- . . . . . — 260.
— Ephraims und Benjamins. . . . — 319.
Tiberias, von Antipas erbaut. . . . . — 245.
Tiberius, Regierungszeit. . . . . — 172. 239.

## U.

Ungesäuerte Brote, Fest derselben. . . . — 341 ff.
— — Dauer und einzelne Tage des Festes, in alter Zeit und zur Zeit Jesu. . . . . — 345 ff.

## V.

Versuchung Jesu, vierzigtägige. . . . . — 258.

## W.

Weihnachtsfest bei den Christen. . . . — 133 ff.

## Angabe der Druckfehler und Zusätze.

S. 54. Z. 9 von oben statt Abi l. Ab.
— 72. gegen Ende von Note 2. S. 71. statt Cenjunction l. Conjunction.
— 79. Z. 5 von oben statt Auguſtiniſchen l. Auguſteiſchen.
— 90 ff. In der von Gerhard redigirten archäologiſchen Zeitung 1843. Nr. 2. wird eine neue Bearbeitung des Monumentum Ancyranum angekündigt. Die hier mitgetheilten neuerdings aufgefundenen Fragmente einer griechiſchen Überſetzung deſſelben beziehen ſich nur auf tab. V u. VI.; alſo leider nicht auf die von uns aus demſelben erörterten Stellen.
— 111. Z. 10 von oben *πρώτῃ* für *πρώτῃ*.
— 140. Z. 16 von oben 15 Monate für 19 Monate.
— 142. Was wir hier durch Combination des Berichtes von Joſephus mit der talmudiſchen Tradition ermittelt haben, wird im Talmud Gemar. Hierosolymit. zu tract. מגלה c. 1. §. 6. ausdrücklich beſtätigt.
— 182. Z. 22 von oben Tetrarchais für Tetrachat.
— 185. Zuſatz zu Note 1. Daß der Sagan als ſolcher die Stelle des Hohenprieſters nicht vertreten konnte, erhellt auch aus Philo de virtutibus Opp. II. p. 591. Denn hier wird ausdrücklich bemerkt, daß bei Todesſtrafe außer dem Hohenprieſter kein Prieſter (*κἂν ἄρα τίς που, οὐ λέγω τῶν ἄλλων Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱερέων, οὐχὶ τῶν ὑστάτων, ἀλλὰ τῶν τὴν εὐθὺς μετὰ τὸν πρῶτον τάξιν εἰληχότων κ. τ. λ.*), alſo auch der Sagan nicht ins Allerheiligſte habe gehen dürfen.
— 195. Z. 9 von oben Abhängigkeitsverhältniß ſtatt Unabhängigkeitsverhältniß.
— 200. Z. 5 von oben Lebensjahr für Lebensalter.
— 224. Z. 8 von oben December ſtatt Januar.
— 248. Note 3. Nold. ſtatt Nold,.
— 294. Z. 19 von oben Hoſ. 7, 5. ſtatt Hoſ. 9, 7.
— 337. Z. 13 von oben und Note Z. 9. ערובתא ſtatt ערובתא.
— 361. Daß am Sabbat hingerichtet werden konnte, erhellt auch aus 4 Moſ. 15, 32—36.
— 362. Z. 14 von oben 13ten Adar ſtatt 14ten Adar.
— 400. Note Z. 8 1 Joh. 5, 6. ſtatt Joh. 5, 6.
— 402. Zuſatz zu Note 1. Daß der Hoheprieſter in den 7 letzten Tagen vor dem Feſte ſich ganz beſonders vor Verunreinigung zu hüten hatte und ſich deßhalb von der übrigen menſchlichen Geſellſchaft möglichſt abſondern mußte, wird auch tract. יומא c. 1. §. 1. vorausgeſetzt.
— 432. Z. 21 von oben lies „und letzteres den Sinn hätte" für „und den Sinn hätte."

MAY 26 1921

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.